



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Liebe, Sex & Technik
Ethische & soziale Implikationen

verfasst von | submitted by

Valentina Sophie Hilbrand BEd MEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Interdisziplinäre Ethik

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Alexander Filipović M.A.

Abstract

Die vorliegende Arbeit untersucht die enge Verknüpfung von Liebe, Beziehung, Sex und Technologie und deren Einfluss auf das menschliche Dasein. Ziel der Arbeit ist es, ethische Fragen zu Liebe, Beziehung und Sexualität in Bezug auf moderne Technologien wie Dating-Plattformen und Sexroboter zu untersuchen. Der erste Teil fasst relevante Literatur zusammen und beschreibt die Wahrnehmung und Entwicklung von Liebe, Beziehungen und Sexualität. Der zweite Teil behandelt ethische Grundfragen dieser Bereiche und analysiert die Nutzung von Technologien wie Künstlicher Intelligenz. Im dritten Teil werden ethische Reflexionen anhand von Beispielen wie Sexrobotern und Dating-Plattformen konkretisiert. Die Arbeit zielt darauf ab, einen verantwortungsvollen Umgang mit Technologie in diesen Bereichen zu gewährleisten und mögliche Zukunftsszenarien zu betrachten. Der interdisziplinäre Ansatz aus Ethik, Philosophie, Soziologie, Psychologie und Anthropologie soll verschiedene Perspektiven aufzeigen und sowohl interessierte Leser:innen als auch Lehrpersonen ansprechen.

This thesis examines the close links between love, relationships, sex and technology and their influence on human existence. The aim of the thesis is to examine ethical questions about love, relationships and sexuality in relation to modern technologies such as dating platforms and sex robots. The first part summarises relevant literature and describes the perception and development of love, relationships and sexuality. The second part deals with fundamental ethical issues in these areas and analyses the use of technologies such as artificial intelligence. In the third part, ethical reflections are concretised using examples such as sex robots and dating platforms. The work aims to ensure the responsible use of technology in these areas and to consider possible future scenarios. The interdisciplinary approach of ethics, philosophy, sociology, psychology and anthropology is intended to show different perspectives and appeal to both interested readers and teachers.

Inhaltsverzeichnis

1	Einführung	1
2	Methodik	3
3	Entwicklung & Status Quo.....	6
3.1	Liebe.....	6
3.2	Beziehungen.....	10
3.3	Sexualität.....	13
3.3.1	Wie hat sich der Blick auf Sexualität verändert?.....	13
3.3.2	Sexualität heute.....	16
3.4	Künstliche Intelligenz & Technik	18
3.4.1	Was ist KI?	18
3.4.2	Einsatzbereiche im Kontext von Sex & Liebe.....	19
3.5	Zwischenzusammenfassung	22
4	Ethische Grundfragen.....	24
4.1	Liebe, Beziehungen & Sex.....	24
4.1.1	Liebe & romantische Beziehungen.....	24
4.1.2	Sex	39
4.2	Technikethische Perspektiven	50
4.2.1	Gestaltung von Technik im Bereich Sex & Liebe	50
4.2.2	Auswirkungen von Technik auf das Zwischenmenschliche.....	56
4.2.3	Hat Technik Rechte?	59
4.3	Zwischenzusammenfassung	63
5	Ethische Anwendungsfragen: Sexroboter & Dating-Plattformen.....	64
5.1	Sexroboter	64
5.1.1	Beispiele von Sexrobotern.....	65
5.1.2	Sex oder Masturbation?	67
5.1.3	Haben Sexroboter Rechte?	68
5.1.4	Potenzial von Sexrobotern.....	70
5.1.5	Problematische Aspekte.....	76
5.1.6	Die Zukunft von Sexrobotern	81
5.1.7	Zwischenzusammenfassung	83
5.2	Dating-Plattformen.....	84
5.2.1	Beispiele von Dating-Plattformen	84
5.2.2	Auswirkungen von KI auf das Datingverhalten & Selbstbestimmung.....	85
5.2.3	Zwischenzusammenfassung	90
6	Conclusio	91
7	Literaturverzeichnis.....	93

1 Einführung

Liebe, Sex und Technik sind drei Bereiche, die mittlerweile eng miteinander verknüpft sind und unser tägliches Leben stark beeinflussen. Technologien haben einen immer höheren und wichtigeren Stellenwert und sind inzwischen fester Bestandteil unseres Alltags. Dieser technologische Wandel hat Auswirkungen auf unsere Gesellschaft sowie auf unser soziales Gefüge (Grimm, Keber, & Zöllner, 2020, 153). Dies zeigt sich auch in unseren intimsten Lebensbereichen: Technologien verändern die Art und Weise, wie wir unsere Liebe und Sexualität er- und ausleben (Grant & Chamberlain, 2023, 178). Nicht zuletzt zeigt sich die Bedeutung des Einflusses von Technologie auf unsere Sexualität anhand wirtschaftlicher Zahlen, denn der Umsatz des weltweiten Sex-Tech-Markts wird jährlich auf 30 Mrd. Dollar geschätzt (Cookney, 2019).

Dabei ist generell das Thema Sexualität besonders interessant. Es taucht in der Philosophiegeschichte immer wieder auf, so u.a. bei bedeutenden Philosoph:innen wie z.B. Platon, Augustinus, Kant, Sartre, de Beauvoir, Foucault, wurde jedoch philosophisch im Kontext von Technologie noch recht wenig behandelt (Balzer & Rippe, 2000, 7). Doch mit der bereits erwähnten vermehrten Nutzung von Technologien in zutiefst intimen und privaten Bereichen und einem sich verändernden Umgang damit, drängt es, sich damit auch philosophisch auseinanderzusetzen. Folglich ist es das Ziel der Arbeit, ethische Fragen der Sexualität, Liebe und Beziehungen mit Hinblick auf aktuelle, bereits vorhandene Möglichkeiten der Sex-bzw. Liebes-Technologien (wie z.B. Dating-Plattformen, Sexroboter, KI-gesteuerte Sexspielzeuge usw.), welche bereits für die breite Masse zugänglich sind, zu untersuchen.

Ziel der Arbeit ist es, eine Antwort auf die Frage zu finden: Wie können wir einen verantwortungsvollen Umgang mit Technologie im Bereich der Sexualität und Liebe gewährleisten? Aufgrund des großen und vielfältigen Angebots, der bereits weit verbreiteten Nutzung sowie der rasanten Entwicklung dieser Technologien, soll es nicht nur darum gehen, aktuelle Probleme und Potenziale zu thematisieren, sondern auch mögliche Zukunftsszenarien in den Blick zu nehmen.

Dazu muss im ersten Teil der Arbeit zunächst geklärt werden, was wir Menschen überhaupt unter Liebe, Sex und Beziehungen verstehen – gibt es klare Vorstellungen bzw. Definitionen

davon? Es geht darum, zu umreißen, wie Sexualität im Allgemeinen wahrgenommen wird und wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte verändert hat. Zudem geht es darum, wie Liebe wahrgenommen und in der Forschungsliteratur definiert wird. Genauso sollen verschiedene Beziehungsformen aufgezeigt werden: Welche Arten von Beziehungen gibt es überhaupt und wie haben sich diese im Laufe der Zeit verändert? Zu diesem Zwecke wird relevante Forschung und Literatur in welcher Sexualität, Liebe und Beziehung mit Technologien verknüpft und kontextualisiert werden, zusammengefasst.

Schließlich soll auf den Aspekt der Technik eingegangen werden. Hier wird umrissen, was es aktuell auf dem Markt an Technologien im Bereich der Liebe und der Sexualität gibt, um die Relevanz der Auseinandersetzung von der Verknüpfung von Liebe, Sex, Beziehungen und Technik aufzuzeigen.

Nachdem die Entwicklung dieser Bereiche sowie das derzeitige Angebote auf dem Markt aufgezeigt wurden, geht es im zweiten Teil dieser Arbeit darum, eine ethische Auseinandersetzung mit den vier Hauptbereichen Liebe, Sexualität, Beziehung und Technik darzulegen. Dabei stehen vor allem ethische Grundfragen im Mittelpunkt: Grundfragen der Liebesethik, die wären, ob es Liebe ohne Sex bzw. Sex ohne Liebe gibt oder ob man Gegenstände überhaupt lieben kann, stehen hier im Fokus. Fragen der Sexualethik wie z.B.: Wie wichtig ist Sexualität für ein glückliches Leben, was macht zwischenmenschlichen Sex zu Sex oder was bedeutet sexuelle Selbstbestimmung, sollen dabei diskutiert werden. Auch ethische Fragen nach der Bedeutung von Beziehungen für ein glückliches Leben oder bzgl. Beziehungen zu Dingen werden behandelt. Im Bereich der Technikethik geht es schließlich darum, zu analysieren, wie Technik bzw. Künstliche Intelligenz in Bereichen von Liebe und Sex überhaupt genutzt werden sollten und wie sich diese Verwendung von Technik auf unser Erleben, unser Verständnis von Liebe und Sex auswirken. Des Weiteren wird auch auf die Rechts- und Verantwortungsfrage eingegangen: z.B. haben Roboter Rechte oder stellen sie lediglich Objekte dar, die dem Menschen unterworfen sind?

Der dritte Teil der Arbeit zielt darauf ab, die bisherigen ethischen Grundfragen anhand von zwei konkreten Beispielen zu analysieren. Dabei werden zunächst Sexroboter genauer in den Blick genommen: Wie sieht es mit Robotersex aus? Handelt es sich dabei um Sex oder doch eher um Masturbation? Haben Roboter Rechte? Wenn ja, welche? Es werden zudem die Potenziale, aber auch die konkreten problematischen Aspekte (wie z.B. Gewalt, Reproduktion von Stereotypen etc.) sowie die Zukunft von Sexrobotern thematisiert: Sollten wir alles

potenziell Mögliche auch realisieren? Oder bringen wir unsere menschliche Intimität dadurch in Gefahr?

Ein weiteres Beispiel stellen Dating-Plattformen dar. Dabei geht es darum, zu untersuchen, inwiefern Dating-Plattformen bereits mit KI ausgestattet sind und wie sich diese KI-Nutzung auf das menschliche Datingverhalten sowie auf unsere Selbstbestimmung auswirkt.

Um die Forschungsfrage zu beantworten, müssen zunächst zentrale Grundbegriffe geklärt werden. Die Komplexität dieses Thema verlangt einen interdisziplinären Zugang; deshalb wird auf Literatur aus verschiedenen Bereichen wie der Ethik, Philosophie, Soziologie, Psychologie, Anthropologie zurückgegriffen. Dieser interdisziplinäre Zugang dient dazu, verschiedene Perspektiven des Themas aufzeigen zu können. Damit sollen nicht nur interessierte Leser:innen angesprochen werden, sondern v.a. auch Lehrpersonen, die in ihrem Unterricht die Themen Liebe, Sexualität, Beziehungen oder auch Technik behandeln wollen.

2 Methodik

Um die Forschungsfragen beantworten zu können, wurde eine qualitative Literaturanalyse durchgeführt. Die qualitative Literaturanalyse ist eine Forschungsmethode, die sich auf die systematische Auswertung und Interpretation von Texten konzentriert, um ein tiefes Verständnis für komplexe Phänomene zu entwickeln. Im Gegensatz zu quantitativen Ansätzen, die auf numerischen Daten und statistischen Analysen basieren, zielt die qualitative Literaturanalyse darauf ab, die in Texten enthaltenen Bedeutungen, Theorien und Konzepte zu explorieren und zu interpretieren. Diese Methode eignet sich besonders für sozialwissenschaftliche Untersuchungen, bei denen es darum geht, menschliches Verhalten, menschliche Wahrnehmung, soziale Interaktionen und kulturelle Phänomene zu verstehen (Bortz & Döring, 2005) – wie es bei den Themen Liebe, Sex und Technik der Fall ist. Ein weiterer Vorteil der qualitativen Literaturanalyse ist ihre Flexibilität. Sie ermöglicht es, auf neue Erkenntnisse und Theorien, die während der Analyse auftauchen, einzugehen und die Analyse entsprechend anzupassen. Dies ist besonders wichtig, wenn es darum geht, aktuelle Entwicklungen und Trends in der Forschung zu erfassen, die möglicherweise in der ursprünglichen Recherchephase noch nicht absehbar waren.

Der Forschungsprozess begann mit der Sammlung von themenspezifischer Literatur. Dazu wurde mit verschiedenen Begriffen vorwiegend in der Literaturdatenbank u:search der Bibliothek der Universität Wien gesucht. Erfahrungsgemäß verfügt die Universitätsbibliothek

über einen äußerst umfangreichen und vielfältigen Bestand an wissenschaftlicher Literatur. Es ist davon auszugehen, dass alle relevanten wissenschaftlichen Journals sowie wichtige seriöse Monographien in dieser Datenbank gelistet sind. Dennoch wurde noch nach zusätzlicher Literatur über Google Scholar gesucht, wobei die hier gefundenen Texte ebenfalls in der Datenbank der Universitätsbibliothek gelistet waren.

Für die Suche selbst wurden bestimmte Begriffe wie Liebe, Technik, Sex, Philosophie, Ethik in verschiedenen Kombinationen mittels Boolescher Operatoren (Und, Oder) verknüpft und eingegeben. Die angezeigten Ergebnisse wurden anhand der Titel hinsichtlich ihrer Relevanz gescreent. Bei relevant erscheinenden Texten wurden die Abstracts bzw. Kurzbeschreibungen gelesen, um schließlich eine Vorab-Auswahl zu treffen.

Ausgehend von dieser Anfangs-Literatur, wurde durch Snowballing weitere Literatur in den zu analysierenden Textkorpus aufgenommen. Beim Snowballing handelt es sich um eine Methode, bei der man Quellen, die in Texten (z.B. Literaturreviews) genannt werden, weiterverfolgt und sich genauer ansieht. Man handelt sich Schritt für Schritt von einer Quelle zur anderen weiter, sodass ein immer größer werdender Fundus an Analysematerial entsteht (Wohlin, 2014).

Nach der Analyse einer Vielzahl an Literatur wurde in qualitativer Manier versucht, eine sinnvolle Struktur zu finden, um die Ergebnisse der Literaturanalyse nachvollziehbar darzustellen.

Die Gliederung der Arbeit ist bewusst so strukturiert, dass sie die Komplexität der Thematik von einer allgemeinen Einführung bis hin zu spezifischen ethischen Anwendungsfragen schrittweise analysiert.

Die Arbeit beginnt mit einer Einführung, um die Leser:innen in das Thema einzuführen und die Relevanz der Forschungsfrage darzulegen. Diese Einführung dient dazu, das Problemfeld zu skizzieren und die zentrale Forschungsfrage zu formulieren, die sich auf die Schnittstelle zwischen Technologie und zwischenmenschlichen Beziehungen im Kontext von Sexualität und Liebe konzentriert. Ohne diesen Rahmen wäre es schwierig, die nachfolgenden Kapitel in einen größeren Zusammenhang einzuordnen.

Das Kapitel „Entwicklung & Status Quo“ beleuchtet die historische und aktuelle Entwicklung der zentralen Begriffe Liebe, Beziehungen, Sexualität und Technik, insbesondere künstliche Intelligenz (KI). Dieser Abschnitt ist notwendig, um ein tiefgehendes Verständnis dafür zu entwickeln, wie sich diese Konzepte im Laufe der Zeit verändert haben und wie sie heute

definiert und erlebt werden. Die Analyse der historischen Entwicklung (3.1 bis 3.3) ermöglicht es, die Veränderungen aus gesellschaftlicher Sicht auf diese Themen zu verstehen, während die Betrachtung der Technik (3.4) die Grundlage dafür legt, wie technologische Entwicklungen in diesen Bereich hineinspielen.

Das Kapitel zu Künstlicher Intelligenz & Technik (3.4) ist nötig, um den spezifischen Kontext der Technologie in Bezug auf Liebe und Sexualität zu erfassen. Es werden die Grundlagen von KI und deren Einsatzmöglichkeiten in diesem Bereich vorgestellt. Diese Informationen sind notwendig, um im späteren Verlauf der Arbeit ethische Überlegungen und Anwendungsfragen zu behandeln.

Das dritte Kapitel befasst sich mit ethischen Grundfragen und baut auf den im zweiten Kapitel dargelegten Sachverhalten auf. Hier wird zunächst die ethische Dimension von Liebe, Beziehungen und Sexualität untersucht (4.1), bevor eine technikethische Perspektive eingenommen wird (4.2). Diese Reihenfolge ist nötig, um zunächst ein ethisches Verständnis der menschlichen Aspekte zu schaffen, das anschließend auf die technologische Sphäre übertragen wird. Dadurch wird es möglich, die ethischen Implikationen der Technologie im Bereich Liebe und Sexualität in einem breiteren Kontext zu sehen.

Die technikethischen Perspektiven (4.2) ergänzen die vorangegangenen Überlegungen und sind essenziell, um die ethische Reflexion auf die konkrete Gestaltung und die Auswirkungen von Technologie zu erweitern. Dieses Kapitel schließt mit der Frage, ob Technologie Rechte haben kann (4.2.3), was eine zentrale Überlegung für die Beurteilung der moralischen Status von Technologien wie Sexrobotern darstellt.

Das abschließende Kapitel zu ethischen Anwendungsfragen (5) untersucht spezifische technologische Anwendungen im Bereich von Sexualität und Liebe, nämlich Sexroboter (5.1) und Dating-Plattformen (5.2). Die detaillierte Analyse von Sexrobotern und deren ethischen Implikationen (z.B. Rechte von Sexrobotern, problematische Aspekte, Zukunftsperspektiven) sowie von Dating-Plattformen und den Auswirkungen von KI auf das Datingverhalten ermöglicht es, die zuvor entwickelten theoretischen Überlegungen auf konkrete Fallbeispiele anzuwenden. Diese Reihenfolge ist notwendig, um die gewonnenen Erkenntnisse praxisnah und anschaulich darzustellen, wodurch die Arbeit ihre Forschungsfrage präziser beantworten kann.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die gewählte Struktur der Masterarbeit der schrittweisen Annäherung an die komplexe Forschungsfrage dient. Jede Ebene – von der

Einführung über die historische Entwicklung und ethischen Grundfragen bis hin zu spezifischen technologischen Anwendungen – baut auf den vorhergehenden Inhalten auf. Diese methodische Vorgehensweise ist erforderlich, um sicherzustellen, dass die Arbeit die Forschungsfrage umfassend und kohärent beantwortet.

3 Entwicklung & Status Quo

3.1 Liebe

„Love is something so divine, description would but make it less; ‘tis what I feel, but can’t define, ‘tis what I know but can’t express” – Beilby Porteus

Dass der Versuch, romantische interpersonale Liebe¹ zu definieren ein fast schon vergeblicher ist, zeigt dieses Zitat. Denn so vielfältig die Liebenden, so vielfältig die Liebe und ihr Ausdruck. Doch nichtsdestotrotz gibt es seit Jahrhunderten Definitionsversuche seitens unterschiedlichster Disziplinen.

Platon sprach von Liebe im Wesentlichen als *érōs* und erzählt u.a. im *Symposion* den Mythos der Kugelmenschen: der Mensch war anfangs eins, wurde aber aufgrund seines Übermuts von Zeus in zwei Hälften getrennt. Seitdem ist er auf der Suche nach seinem zweiten, verlorenen, ursprünglich verbundenen Teil (Symp. 191a-191e, zit. nach Paulsen und Rehn, 2020). Diese Suche ist das erotische Verlangen des Menschen (Hähnel, Schlitte, & Torkler, 2015, 36; Höffe, 2023, 194; Mottier, 2015, 8 ff.). Der Mensch ist also ein Mängelwesen, das nach seiner Vollständigkeit strebt, nach einem Ausgleich dieses Mangels. Für Aristoteles stellt die *philia* (Freundschaft) die höchste Form der Liebe dar, d.h. die tiefste Art von Verbundenheit, die auf Reziprozität der Liebenden beruht. Im Zuge der Aufklärung wurde im 18. Jahrhundert – bei Philosophen wie Jean-Jacques Rousseau oder auch Johann Gottfried Herder – Liebe zu einem „leidenschaftlichen erotischen Gefühl umgedeutet“ (Höffe, 2023, 195). Für Immanuel Kant war die Liebe ein pathologisches Gefühl, welches nicht als moralischen Beweggrund in Frage kommen kann (Höffe, 2023, 195; Kreft, 2019, 17 ff.). Mit Max Scheler wird die Liebe im 20.

¹ In der hier vorliegenden Arbeit geht es einerseits um die **romantische interpersonale Liebe** (also zwischen Menschen), welche auch in der Literatur mehrheitlich als der dominante Liebestypus – zumindest im Kontext von Paarbeziehungen – verstanden wird (Burkart, 2018, 34 ff.). Andererseits wird in dieser Arbeit auch ein romantischer Liebesbegriff thematisiert, der zwischen Subjekten und Objekten zu finden ist – zum Beispiel im Kontext von Sexrobotern.

Jahrhundert wieder sehr zentral. Er sieht die Liebe (neben dem Hass und im Gegensatz zu Kant) als zentralen Beweggrund unseres menschlichen Handelns (Kreft, 2019, 20). Man habe sich, so Scheler, bisher zu sehr auf den Intellekt konzentriert und dabei die Liebe außer Acht gelassen. Für ihn macht die Liebe erst unsere Erfahrung und unsere Erkenntnis möglich – sie sei der ursprüngliche Akt der menschlichen Geistestätigkeit (Hähnel et al., 2015, 52). Auch sei sie die „Determinante der Ethik“ und der Mensch sei – im Gegensatz zu Descartes Ansicht – kein denkendes Ding, sondern „ein Wesen, das liebt“ (Buckingham et al., 2011, 240).

Erich Fromm hat mit seinem Werk *Die Kunst des Liebens* in den 1960er Jahren auf die Liebesfähigkeit verwiesen. Für Fromm ist Liebe ein Unterfangen, welches einerseits mit ungemein viel Hoffnung und Intensität beginnt, andererseits jedoch regelmäßig immer wieder in enormem Kummer endet. Wenn wir also dieses Scheitern der Liebe verhindern wollen, müssen wir, so Fromm, zunächst lernen, zu lieben (Fromm, 2022 [1956], 16 ff.). Die Liebe ist, laut ihm, also eine Fähigkeit; etwas, das man erlernen kann. Zudem sei die zwischenmenschliche Vereinigung das stärkste und fundamentalste Bedürfnis des Menschen (ebd., 35). Fromm sieht die Liebe jedoch auch als Konsumgut in der modernen Gesellschaft. Liebe sei eine Tauschware; man will das bestmögliche „Objekt“, also den/die Partner:in, finden (ebd., 15). Einen ähnlichen Ansatz vertritt auch die zeitgenössische Soziologin Eva Illouz. Liebe sei durch eine Verbindung von romantischer Liebe und Kapitalismus geprägt. Emotionen wie Romantik, Leidenschaft und Liebe seien von ökonomischen Faktoren geformt und zu Waren auf einem Markt geworden (Hähnel et al., 2015, 245; Illouz, 2019, 24/541), welche auf Erfolg, Konsum und Selbstverwirklichung ausgerichtet sind. Auch habe sich die Wichtigkeit von Liebe in Bezug auf den sozialen Erfolg sowie auf Anerkennung verändert: eine gelingende Liebe ist folglich auch kulturell wichtiger geworden (Burkart, 2018, 2). Bierhoff (2017) meint, dass unsere Art zu lieben sich dem Konsum unterordnet. Er spricht aber auch davon, dass Liebe nicht auf etwas Konsumierbares reduziert werden kann; auch wenn die Romantik sich sehr wohl konsumieren lasse (ebd., 2). Diese modernen Ansätze wie sie etwa von Fromm, Illouz oder auch Bierhoff vertreten werden, gehen davon aus, dass selbst die Liebe sich an die Gegenwart, an die gesellschaftlichen und kapitalistischen Verhältnisse angepasst hat. Liebe ist also ständig den gesellschaftlichen Veränderungen unterworfen und wurde – vor allem in unserem Zeitalter des Kapitalismus – vielgestaltig (ebd., 1). Laut Burkart (2018, 34 ff.) wird die romantische Liebe durch tiefgreifende emotionale Anziehung, durch ein Verlangen nach körperlicher sowie geistiger Vereinigung, aber auch durch eine stärkere Integration von Sexualität definiert. Zudem stelle sie mehr eine soziale Beziehung dar als lediglich ein Gefühl; sie sei eine soziale

Praxis, welche ständig dem historischen Wandel unterliege und niemals frei von gesellschaftlichen Einflüssen sein könne.

Neben den unterschiedlichen Definitionsversuchen von Liebe, stellt sich auch die Frage nach ihrer Wirkung auf unser Wohlbefinden. Was macht die Liebe mit uns? Dass sie uns meistens, wenn sie erwidert wird, glücklicher macht, ist keine überraschende Erkenntnis, doch macht es einen Unterschied in Bezug auf unser Wohlbefinden, *welche Art* von Liebe wir erfahren? Oder ist Liebe – egal in welcher Form sie auftritt – einfach Liebe?

Die Sozialpsychologie versucht zunächst eine Abgrenzung der Liebe von Sympathie und vom „bloßen Verlangen“ zu machen. Es zeigt sich also, dass Liebe nicht nur als Zuneigung oder Freundschaft – wenn auch eine enge – verstanden wird. Sie ist stärker und intensiver, aber gleichzeitig auch in ihrer Stärke graduell. So schließt, laut der Sozialpsychologie, eine gute Definition der Liebe all ihre Formen ein: vom intensiven, anfänglichen, berauschenden Gefühl von Frischverliebten bis hin zur intimen, altvertrauten Liebe von Jahrzehnte lang verpartnerten Menschen (Aronson, Wilson, & Akert, 2008, 327). In einer Studie von Kim und Hatfield (2004) spielen genau diese zwei Extreme – die Leidenschaft und die Vertrautheit – eine wichtige Rolle, wenn es um das subjektive Wohlbefinden, aber auch um positive und negative Emotionen geht. Es konnte gezeigt werden, dass die Lebenszufriedenheit stärker durch die vertrautere, intimere, *kameradschaftlichere* Liebe (Aronson, Wilson, & Akert, 2008, 327 ff.) beeinflusst wird, während positive, aber auch negative Emotionen stärker durch die *leidenschaftliche* Liebe, beeinflusst werden. Die Studie wurde sowohl in Korea als auch in den USA durchgeführt und es zeigte sich, dass es keine kulturellen Unterschiede im Zusammenhang der zwei „Liebesarten“ mit Lebenszufriedenheit und positiven/negativen Emotionen gab (Kim & Hatfield, 2004). Jedoch wurde in anderen interkulturellen Studien gezeigt, dass es – je nachdem, ob es sich um eine individualistische oder kollektivistische Kultur handelt – Unterschiede in Bezug auf die Bewertung der kameradschaftlichen oder leidenschaftlichen Liebe gibt: kollektivistische Kulturen schätzen die kameradschaftliche Liebe höher ein als individualistische (Aronson, Wilson, & Akert, 2008, 328). Auch konnte in einer Studie von Gao (2001) Unterschiede in der Intensität der Leidenschaft zwischen den Kulturen gezeigt werden: die Leidenschaft war bei us-amerikanischen Paaren (individualistische Kultur) signifikant höher als bei chinesischen Paaren (kollektivistische Kultur). Das Engagement und die Intimität nahmen jedoch in beiden Kulturen mit zunehmender Ernsthaftigkeit der Liebesbeziehung zu (Gao, 2001).

Radikal hingegen ist die Biologie, wenn es um die Frage geht, was Liebe sei. Gemeinhin geht die Biologie davon aus, dass das Gefühl von Verliebtsein und Liebe „eine unwillkürliche chemische Reaktion im Gehirn“ (Illouz, 2019, 378) sei. Dieser Reduktion der Liebe auf einen reinen biologischen Materialismus sei, so Illouz, ein Versuch, der Liebe das Spirituelle und das Mystische, welches der Liebe innewohnt, auszutreiben (ebd., 378) und greife folglich zu kurz.

Was die Liebe nun genau ist, darüber wird sich die Menschheit, solange sie existiert, den Kopf zerbrechen. Auch wenn es bisher keine einheitliche Definition von ihr gibt, ist doch die Überzeugung weit verbreitet, dass die Liebe ein Universalgefühl ist; d.h. ein Gefühl, das jeder Mensch auf der Welt kultur- und zeitunabhängig fühlen kann (Burkart, 2018, 8).

Laut Burkart (2018) gelte Liebe zudem auch „als frei von Moral, frei von gesellschaftlichen Konventionen“ (ebd., 9), was sich auch in Erich Frieds (1983, 43) lyrischer Umreißung derer zeige, in der „Liebe sich selbst genüge und sich keinerlei Normen oder ethischen Prinzipien unterwerfen müsse“ (Burkart, 2018, 9); in der Liebe sei also „alles erlaubt“ (ebd., 35):

Es ist Unsinn
sagt die Vernunft
Es ist was es ist
sagt die Liebe
Es ist Unglück
sagt die Berechnung
Es ist nichts als Schmerz
sagt die Angst
Es ist aussichtslos
sagt die Einsicht
Es ist was es ist
sagt die Liebe
Es ist lächerlich
sagt der Stolz
Es ist leichtsinnig
sagt die Vorsicht
Es ist unmöglich
sagt die Erfahrung
Es ist was es ist
sagt die Liebe

Doch ob Burkarts (2018, 9) Ansicht der moral- und konventionsfreien Liebe tatsächlich unsere Realität widerspiegelt, bleibt fraglich. Vielleicht ist Liebe per se tatsächlich frei und konventionslos, doch zeigt sie sich uns immer eingebettet in gesellschaftliche Kontexte und unterliegt demnach ständiger Prägung und Bewertung von außen. Tatsächlich frei zu lieben, Liebe uneingeschränkt nach den je eigenen Vorstellungen und -lieben zu leben, stellt den Menschen immer wieder vor Herausforderungen, die sich auch in der gesellschaftlichen Be- und teilweisen Verurteilung äußert.

3.2 Beziehungen

Unter dem Begriff „Beziehung“ versteht man Verhältnisse oder Verbindungen zwischen Menschen, Dingen oder Gruppen. In der Regel bezieht sich der Begriff jedoch auf zwischenmenschliche Beziehungen. Diese Beziehungen können ganz unterschiedliche Formen annehmen: Freundschaften, familiäre Beziehungen, berufliche Beziehungen oder auch romantische Beziehungen. In dieser hier vorliegenden Arbeit wird der Fokus auf romantische Beziehungen gelegt, in denen Intimität und Liebe zentrale Elemente darstellen.

Obwohl alternative Beziehungsformen (z.B. polyamore, offene oder lose Beziehungen) immer öfters öffentlich diskutiert und gelebt werden und auch mehr Akzeptanz erfahren, stellt die monogame Beziehung immer noch die klassische, normative Beziehungsform dar. Wird diese Verbindung zwischen zwei Menschen in Folge gesetzlich (und religiös) besiegelt, spricht man von der Ehe. In den Industrieländern wird jedoch immer seltener geheiratet und häufiger geschieden. Die Ehe verliert somit immer mehr an Bedeutung; früher hatte die Ehe die Macht, Sexualität zu legitimieren, Familien und Beziehungen zu definieren, mittlerweile hat sie diese Monopolstellung jedoch verloren (Schmidt, Matthiesen, Dekker & Starke, 2006, 11).

Peuckert (2019, 487) schreibt, dass „die Liebe zur Ausschließlichkeit“ tendiere. Dabei würde aber die Tendenz von der Monogamie mit ausschließlich *einer* Person für das ganze Leben weggehen hin zu einer „seriellen Monogamie“. Die Monogamie ist zwar immer noch die Spitzenreiterin, doch mit immer häufigerer Brüchigkeit, was dazu führt, dass die Monogamie zwar bleibt, aber die Partner:innen nacheinander ausgetauscht werden (ebd., 2). Zudem folgen diese verschiedenen Beziehungen nicht immer nahtlos aufeinander. Dies hat zur Folge, dass die Singleperioden zwischen den einzelnen (längeren oder kürzeren) Beziehung sich häufen (ebd., 144).

In einer Studie von Schmidt et al. (2006) zeigte sich eine Veränderung der Beziehungsmuster. Bereits zum damaligen Zeitpunkt² wiesen die Beziehungsbiografien der Befragten (Jahrgang 1942, 1957 und 1972) bis zum Alter von 30 Jahren signifikante Veränderungen auf. Es gab eine Verschiebung von der langjährigen, frühen Ehe hin zu „modernerer“ Beziehungsmodellen; d.h. zu nichtehelichen Lebensgemeinschaften und getrenntes Zusammenleben. Lebten die älteren Jahrgänge im Alter von 30 Jahren noch mehrheitlich in früher Ehe, so zeigte sich bei den jüngeren Jahrgängen im Alter von 30 die Tendenz zu den „modernen“ Beziehungsmodellen.

² Die Daten wurden 2002 erhoben. Dabei wurden 776 Frauen und Männer aus Hamburg und Leipzig interviewt (Schmidt et al., 2006, 12).

Zudem zeigte die Studie, dass die Beziehungen immer fluktuierender wurden und nichtkonventionelle Partnerschaftsformen öfters auftraten (Peuckert, 2019, 136; Schmidt et al., 2006, 26). Aber auch der Anteil der Partnerlosen bzw. alleinwohnenden Person hat zuungunsten der Ehe zugenommen (Peuckert, 2019, 145). Wichtig zu betonen ist jedoch, dass diese sogenannten „modernen“ Beziehungsformen bzw. Lebensstile keine neuen Erfindungen sind. Es gab sie immer schon in unterschiedlichen Epochen (ebd., 137). Wichtig dabei sind äußere Faktoren, welche die Beziehungsformen bedingen. So führen der wachsende Wohlstand sowie die Bildungsexpansion in den westlichen Gesellschaften dazu, dass immer mehr Alternativen zur klassischen Familie und zur Ehe möglich werden (ebd., 142). Dies trifft vor allem auf Frauen zu: sie sind finanziell unabhängiger, leben in eigenen Wohnungen, haben durch mehr Bildung auch beruflich mehr Optionen und sind somit nicht mehr von der finanziellen Sicherheit der Ehe abhängig. Durch die Kulturrevolution in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde die veraltete Vorstellung, Liebe, Monogamie/ Ehe und Sexualität stünden in Abhängigkeit zueinander, immer mehr verabschiedet. Die *modernen* Paare definierten ihre Beziehung in Folge über die romantische Liebe; geheiratet wurde aus Liebe, nicht mehr aufgrund von familiären oder ökonomischen Faktoren. Das *spätmoderne* Paar geht in Folge noch etwas weiter: Die Legitimation der Beziehung wird vorrangig aus der sexuellen Anziehung gewonnen. Es zeigt sich also, dass die Sexualität bzw. die sexuelle Anziehung einen viel höheren Stellenwert für das Bilden von Paarbeziehung bekommen als in vergangenen Zeiten (Burkhart, 2018, 251).

Die Gründe, weshalb sich Paare zusammenfinden, haben sich folglich verändert. Was aber unverändert bleibt, ist das Verlangen der Menschen nach festen Beziehungen; da sind sich die Ergebnisse empirischer Untersuchungen einig (ebd., 143; Schmidt et al., 2006, 31). Dennoch gibt es die These, dass sich unsere Gesellschaft immer mehr zu einer Singlegesellschaft entwickelt. Laut Eckhard (2014) gehen stabile Paarbeziehungen, die mindestens ein Jahr andauern, in Deutschland eindeutig zurück. Sie werden abgelöst von kurzlebigeren Partner:innenbeziehungen, die oftmals mit einem anderen Verständnis von Beziehung sowie mit anderen Ansprüchen in Hinblick auf die Verbindlichkeit und Qualität der Beziehung einhergehen. In einer weiteren Studie führt Eckhard (2015) „veränderte Partnermarktbedingungen, [...] steigende Erwerbsbeteiligung von Frauen, [...]“ (ebd., 341) u.a. als die Gründe dafür an. Die Gründe sind folglich sozialstrukturelle Entwicklungen. Auch der Beziehungspsychologe Wieland Stolzenburg führt Ursachen für die angebliche Zunahme der Singles an: der gesellschaftliche Wandel & das veränderte Rollenverhältnis (u.a. kein

Heiratsdruck von außen mehr; Scheidung ist nicht mehr verpönt; finanzielle Unabhängigkeit von Frauen...); der Fokus auf die Karriere; das schnellere Beenden von Beziehungen; die (ungewollte) Spiegelung unseres Selbst durch die Partner:innen, die uns unsere negativen Seiten aufzeigen; die vorherigen schlechten Beziehungserfahrungen, welche eine neue Bindung erschweren (Stolzenburg, 2014).

Doch nicht alle sehen die Gefahr der Partnerlosigkeit so drastisch. Christine Geserick, Soziologin an der Universität Wien, zweifelt an der Zunahme der Singlegesellschaft. Zum einen würden oft die Ein-Personen-Haushalte als Grundlage für Studien herangezogen und dies sei keine aussagekräftige Grundlage, da ein Ein-Personen-Haushalt nicht gleichzusetzen sei mit einer Single-Person. Der Ein-Personen-Haushalt sagt noch nichts über den Beziehungsstatus dieser Person aus. Zum anderen bedeute die tendenzielle „Individualisierung“ unserer Gesellschaft nicht automatisch, dass Menschen nicht mehr in Beziehungen leben wollen. Es bedeute lediglich, dass Menschen freier in ihrer Lebensgestaltung und somit auch in ihrer Partner:innenwahl sind (Breit, 2023). Dass sich die Partner:innenlosigkeit nicht so drastisch entwickelt zeigt auch eine Erhebung der Online-Datingplattform Parship.at: In den letzten 17 Jahren blieb die Anzahl der Singles im Alter zwischen 18 bis 75 Jahren konstant bei 30,1% der gesamten österreichischen Bevölkerung (Hemmelmair, 2023).

Die bereits erwähnte Individualisierung, diese Wünsche nach mehr Freiheit und Wahlmöglichkeiten, zeigt sich auch immer mehr in den alternativen Beziehungsformen, die immer öfters Eingang in öffentliche Diskussionen finden. So werden z.B. polyamore³ Beziehungen (eine Liebesbeziehung mit mehreren Personen gleichzeitig) immer medial präsenter⁴.

Bierhoff (2017) spricht davon, dass die Formen, wie wir lieben und unsere Beziehungen führen zwar frei erscheinen, jedoch orientierten sie sich trotzdem „an Vorlagen des Konsums, der Pornografie oder an gesellschaftlichen Erwartungen hinsichtlich Beziehungsgestaltung, sexueller Leistungsfähigkeit und Sexualpraktiken“ (ebd., 1). Das hieße, die Freiheit, unsere Beziehungen so zu gestalten, wie wir wollen, ist nur eine vermeintliche, da wir immer in gesellschaftliche Kontexte eingebunden und davon beeinflusst sind. Auch Eva Illouz sieht eine Tendenz dahingehend, dass ökonomische Faktoren sowie unsere Konsumpraktiken heutige Liebesbeziehungen beeinflussen (Hähnel et al., 2015, 245).

³ Im Unterschied dazu: polygame Beziehungen, d.h. ehe-ähnliche Beziehungen mit mehreren Personen gleichzeitig oder auch Vielehe genannt.

⁴ So gibt es u.a. eine Unzahl an diversen Social-Media-Accounts, welche diese alternativen Lebens- bzw. Beziehungsformen portraituren und sich für mehr Offenheit und Akzeptanz dafür einsetzen

3.3 Sexualität

Sexualität ist mehr als Sex. Der Begriff der Sexualität wird sehr weit gefasst; er bezeichnet nicht nur geschlechtliche Praktiken oder unsere sexuellen Orientierungen und Neigungen, sondern auch unsere sozialen und biologischen Rollenmuster (Höffe, 2023, 297). Sexualität betrifft jeden Menschen bereits ab der Geburt und endet mit dem Tod; Sex hingegen (also die sexuellen Praktiken) ist ein Teil der Sexualität. Foucault sprach davon, dass die Begriffe *Sexualität* und *Sex* „intensive, überladenen, ‚heiße‘ Begriffe“ (Foucault, 1976, 8) seien. Das heißt, dass sie mit einer Vielzahl von Vorstellungen, Werten, Bedeutungen und auch Erwartungen einhergehen. Sexualität lässt sich also – ähnlich wie die Liebe – nur schwer klar definieren, da sie sich je nach Kontext und Perspektive unterschiedlich äußert. Laut Mottier (2015, 8 ff.) ist Sexualität aber vor allem ein Teil unserer Identität – wir definieren uns über sie – und sie ist kulturell gemacht bzw. bedingt. Jede Epoche und jede Kultur habe Sexualität je eigens verstanden und gelebt, da Sexualität auch immer durch Gesellschaft und Politik geprägt war und stark mit Machtverhältnissen einherging (Foucault, 1976) – und immer noch geht. Diese Verknüpfung von Sexualität und persönlicher Identität, wie wir sie heute kennen, hat sich erst im Laufe der Jahrhunderte entwickelt und wurde im 18. und 19. Jahrhundert evident, so Mottier.

3.3.1 Wie hat sich der Blick auf Sexualität verändert?

In der Antike etwa definierten sich die Menschen nicht über ihre sexuelle Identität, sondern zu jener Zeit standen eher die sexuellen Praktiken und das Verlangen an sich im Fokus und nicht etwa das Objekt der Begierde (Fiedler, 2010, 12; Mottier, 2015, 13). Im klassischen Athen war die Definition von Geschlechtsverkehr rein auf Penetration beschränkt – andere Zärtlichkeiten wie etwa Küssen oder Petting – zählten nicht dazu. Die männliche Sexualität stand im Mittelpunkt (Mottier, 2015, 8 ff.). In der Spätantike kam die sexuelle Selbstbeherrschung bzw. die Enthaltsamkeit auf. Sex wurde zwar in Maßen als gesund angesehen, jedoch wurde vor dem Exzess gewarnt. Es wurde der Gott der Liebe, Eros, und seine „potenziell destruktive Kraft“ gefürchtet, die die gesellschaftliche und politische Ordnung in Gefahr brachte“ (ebd., 34). Dies wurde vom frühen Christentum teilweise übernommen und radikalisiert. Es galt in Folge das Ideal der vollkommenen Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit – für Frauen wie auch für Männer. Das Sexuelle wurde als Gefahr für ein gottgefälliges Leben gesehen; die sogenannte „Fleischeslust“ stellte ein Hindernis für die Erlösung dar (ebd., 36 ff.). Treibende Kraft hierbei war u.a. Augustinus, der Sexualität mit der Erbsünde in Verbindung brachte (Fiedler, 2010, 21).

Auch Michel de Montaigne sah in der Sexualität eine Gefahr für die Vernunft, da die Sexualität nicht nur die Vernunft, sondern auch den Willen unterjochte (Montaigne, 2002 [1588], 150). Alles in der Welt laufe auf die Paarung hinaus; alles sei von unserem Begehren, unseren Begierden durchzogen und Mittelpunkt unseres Daseins; alles drehe sich nur danach (ebd., 117). Der Mensch, so Montaigne,

sei ein Spielzeug der Götter... und daß die Natur aus schierer Spottsucht uns das aufwühlendste Tun als unser gewöhnlichstes vermacht hat, um uns alle gleichzusetzen und Narren wie Weise, Menschen wie Tiere auf eine Stufe zu stellen (ebd., 149).

Auch Kant vertrat – vielleicht wenig verwunderlich – eine rigide Sexualmoral: Fortpflanzung als einziges Ziel des Sexes. Sex ohne dieses Ziel sei nicht natürlich und abstoßend. Die Vorstellung von Genuss als wesentliches Ziel von Sex war in früheren Zeiten radikal. Es war eine Reaktion auf den konservativen und frommen Glauben, das Ziel von Sex bestehe lediglich in der Fortpflanzung, dem Befolgen des göttlichen Willens oder des Naturrechts. Kant beispielsweise, der im Bereich der normativen Ethik immer für eine schockierende Meinung zu haben ist, versteht die sexuelle Lust als einen Trieb, der auf ein von der Natur vorgegebenes Ziel ausgerichtet ist. Jede sexuelle Aktivität, die nicht dieses Ziel anstrebt, ist „unnatürlich und abstoßend“, wer sich ihr hingibt, macht sich „zum ekelhaften Gegenstande“ und beraubt sich „so aller Achtung für sich selbst“ (MdS AA 425).

Lassen wir nun Kants Dämonisierung des Sexes außer Acht, sehen wir, dass Sexualität im Grunde das Normalste – ja, das eigentlich Banalste auf der Welt ist und doch ist es jenes Tun, das uns dermaßen in seinen Bann zieht, dass sogar unsere Vernunft, unser Wille keine Chance hat, zu widerstehen.

Erst in der Moderne kam es mit der Aufklärung zu einer Kritik an der christlichen Sexualmoral. Im europäischen Adel des 17. Jahrhunderts begann allmählich eine sexuelle Freizügigkeit ihren Lauf zu nehmen: Kondome aus Schafsdärmen und Sexspielzeuge wie Dildos fanden Einzug in die Schlafzimmer Europas. Durch die Urbanisierung, die Säkularisierung sowie die Industrialisierung wurden die vormodernen gesellschaftlichen Zwänge immer weiter aufgebrochen (Mottier, 2015, 47). Und mit der Etablierung der Sexualität als Wissenschaft Ende des 19. Jahrhunderts wurde die Sexualität schließlich auf den Status eines eigenen Forschungs- und Interessensgebiet gehoben. Sexualität wurde verwissenschaftlicht und nicht mehr als undifferenzierte „sündhafte Fleischeslust“ verstanden, so wie dies das Christentum tat. Nichtsdestotrotz war man immer noch der Meinung, dass Sexualität eine enorme Macht besäße

und potenziell die gesellschaftlichen Ordnungen zerstören könnte. Deswegen meinte man, die Sexualität „müsse durch gesellschaftliche und moralische Kontrolle, Sexualerziehung und Gesetze kontrolliert werden“ (ebd., 55).

Mitte des 20. Jahrhunderts, in den 1960er Jahren, wurde die Politisierung der Sexualität u.a. durch Herbert Marcuse, Wilhelm Reich oder auch Erich Fromm verstärkt. Es ging darum, Sexualität als etwas Natürliches und auch Positives zu sehen. Als eine Kraft, die in der kapitalistischen Gesellschaft unterdrückt werde (ebd., 68/ 181). In den 1970er Jahren wurde die gesellschaftliche Bedeutung und Prägung von Sexualität zentral. Michel Foucault sprach davon, dass Sex öffentlich ist. Wurde Sexualität in der Vergangenheit tabuisiert, so werde sie mittlerweile öffentlich diskutiert und sei in modernen Gesellschaften in hohem Maße präsent. Dadurch, dass über Sexualität gesprochen wird, haben moderne Gesellschaften eine Vorstellung von Sexualität geschaffen, die sich von früheren gesellschaftlichen Vorstellungen unterscheidet. Menschen werden dazu ermutigt, offen über ihre Sexualität zu sprechen, was wiederum dazu führe, dass durch diese Aufmerksamkeit darauf, ein ständiger Diskurs darüber entsteht, was als „normal“ oder „abnormal“ gilt und Menschen aufgrund ihrer sexuellen Identität folglich auch diskriminiert oder stigmatisiert würden (Foucault, 1976, 49).

Auch die feministischen Theorien des 20. Jahrhunderts waren für das Sexualverständnis wichtig: Feministinnen wie Simone de Beauvoir oder Judith Butler betonten die sozialen und kulturellen Konstruktionen von Sexualität und Geschlecht, die bis heute unseren Diskurs über Sexualität beeinflussen. So thematisiert de Beauvoir in ihrem Werk *Das andere Geschlecht* (2018 [1949]) die Gleichberechtigung der Geschlechter und eine selbstbestimmte Sexualität. Sie schreibt, dass „[d]as Christentum der Erotik ihren sündenhaften und sagenhaften Beigeschmack verliehen [habe]“ (ebd., 899). Generell sei unser Bild von Menschlichkeit ein männliches, d.h. der Standard an dem wir unsere Welt, unser Menschenbild messen, ist die Männlichkeit (Buckingham, et al., 2011, 276), die in der Vergangenheit der Weiblichkeit keinen Platz einräumte. Dies lässt sich auch im Bereich der Sexualität beobachten, da diese männlich dominiert sei. Sexualnormen haben sich im Lauf der Zeit also verändert; der Trend geht dahin, dass mehr (auch im familiären Kontext) über sexuelle Themen geredet wird – u.a. auch, weil der wissenschaftliche Fortschritt, den Umgang mit Sex beeinflusst hat (Viagra, diverse Verhütungsmittel usw.) (Zimbardo & Gerrig, 2008, 437 ff.).

3.3.2 Sexualität heute

Der Sexualität wurde folglich im Laufe der Menschheitsgeschichte je unterschiedliche kulturelle Bedeutung zugeschrieben (Mottier, 2015, 13) und zudem wird deutlich, dass Sexualität historisch gesehen immer schon in Beziehung mit Macht stand. Sexualität war also stets politisch und öffentlich, obwohl es gleichzeitig etwas vom Persönlichsten ist, was es gibt.

Heute wird Sexualität einerseits im Rahmen der sexuellen Befreiung als Möglichkeit gesehen, selbstbestimmt das eigene Leben zu gestalten und somit auch in gewisser Weise das eigene Glück zu erreichen. Andererseits stellt Sexualität für viele Menschen immer noch einen „Ort der Gefahr, des Todes, des moralischen Verfalls, der kommerziellen Ausbeutung, der männlichen Gewalt, der politischen Selbstbestätigung und der Destabilisierung von Identitäten“ (ebd., 185) dar. Spannend dabei ist, dass, obwohl sich das Verständnis von Sexualität über die letzten Jahrhunderte immer wieder stark gewandelt hat, es in jeder Epoche bestimmte Vorstellungen davon gab, welche Arten von Sexualität als „pervers“ angesehen wurden und welche nicht. Das heißt, für Menschen, die bestimmte sexuelle Neigungen besitzen, welche von der Mehrheit der Bevölkerung als „pervers“ angesehen werden, stellt die eigene Sexualität immer noch eine Gefahr dar, da dies oft auch mit Diskriminierung im Alltag einhergeht (Flage, 2019; Snyder, Scherer, & Fisher, 2018). Denn jene Menschen, deren Sexualität von der heteronormativen abweicht, werden aufgrund ihrer Sexualität gesellschaftlich moralisch verurteilt und folglich auch stigmatisiert (Balzer & Rippe, 2000, 9). Von der Heteronormativität abweichende Sexualpräferenzen (z.B. Homosexualität, Bisexualität, Fetische...) sind ein wichtiges Thema in der Debatte um Sexualität. Aber auch Themen wie Konsens, Pornographie, Abtreibungen, Sexarbeit, Sexualerziehung oder auch Technologien im Bereich von Sexualität sind zentral in aktuellen ethischen Diskursen, welche auch bereits bei der breiten Masse Einzug fanden. Generell, so Illouz (2019), sind Sex und Sexualität so sehr kommerzialisiert worden, dass sich die Sexualität immer mehr von der Ehe, von längerfristigen Beziehungen, aber auch von der Fortpflanzung an sich sowie vom Gefühlsleben abgrenzte und sich somit zum Selbstzweck erklärte (ebd., 113/ 123).

Zur sexuellen Praktik selbst, also zum Sex, gibt es auch verschiedene Debatten. So gibt es keine klare Antwort bezüglich der Frage, was denn überhaupt Sex genau ist – dies erschwert die Auseinandersetzung mit dem Thema. Die Meinungen darüber sind heute deutlich vielfältiger als in vergangenen Zeiten. Mittlerweile wird unter Sex längst nicht mehr nur die reine

Penetration verstanden (Mottier, 2015, 189). Holzleithner (2017) spricht von sexuellen Handlungen als körperliche Begegnungen, die einem speziellen Handlungsablauf folgen. Dabei befinden sich die beteiligten Personen in einem hochsensiblen Zustand, welcher mit einer erhöhten Vitalität einhergeht; gleichzeitig werde dabei aber auch ihre Verletzlichkeit verstärkt (ebd., 37).

Es gibt unzählige Studien dazu, wie Menschen Sex definieren. Zwar konnte in keiner Studie eine einheitliche Definition von Sex gefunden werden, jedoch wurde umso deutlicher, dass sich die Definition von Sex von Individuum zu Individuum klar unterscheidet. Gründe dafür sind u.a. unterschiedliche sexuelle Vorerfahrungen, religiöse Einstellungen oder Wahrung des eigenen Selbstbildes etc. (Peterson & Muehlenhard, 2007; Sanders & Reinisch, 1999; Sewell, McGarrity, & Strassberg, 2017). Dass die Penetration der Vagina zwar immer noch (v.a. unter heterosexuellen Paaren) mehrheitlich als Form von Sex bezeichnet wurde, ist wenig verwunderlich; jedoch unterscheiden sich die Meinungen, wenn es darum geht, inwiefern andere Praktiken wie z.B. Oralverkehr, Analverkehr, Petting oder Masturbation als Sex definiert werden. In Hinblick auf Masturbation ist es interessant, dass in den letzten Jahrzehnten der Fokus auf die gesundheitlichen Vorteile davon gelegt wurde. Unter dem Namen Solo-Sex wird Masturbation auch ganz klar von vielen Seiten als eigenständige Form des Sexes angesehen (Sigusch, 2005, 26). Dieses Verständnis von Masturbation als Form von Sex unterliegt einer Definition von sexuellem Verlangen, welche das Konzept der begrifflichen Einbeziehung *einer anderen Person* vermeidet und sexuelles Verlangen stattdessen als Verlangen nach sexuellem *Vergnügen* versteht (Halwani, 2023). Es geht also um die Handlung, um das Vergnügen an sich und nicht um die beteiligten Personen.

3.4 Künstliche Intelligenz & Technik

Im folgenden Unterkapitel wird zunächst versucht, eine für diese Arbeit relevante Definition von Künstlicher Intelligenz zu finden, um im Weiteren genauer auf die Anwendungsgebiete, in denen KI verwendet wird, einzugehen. Es werden Smarte Sextoys, Chatbots, Sexroboter sowie Dating-Plattformen vorgestellt, wobei an dieser Stelle Sexroboter und Dating-Plattformen eher nur angeschnitten werden, da diese am Ende der Arbeit in Kapitel 5 ausführlicher behandelt werden.

3.4.1 Was ist KI?

Eine allgemeingültige Definition von Künstlicher Intelligenz zu finden ist schwierig, da bereits der Begriff Intelligenz nicht einheitlich definiert ist (Emmert-Streib, Yli-Harja, & Dehmer, 2020). Nach einer Definition von Höffe (2023) versteht man darunter aber eine Technologie, „die mit Hilfe von Algorithmen große Mengen von Daten (sog. big data) verarbeiten, zu wissenschaftlichen Zwecken analysieren, für strategische Entscheidungen, prognostisch, statistisch oder wirtschaftlich nutzen kann“ (Höffe, 2023, 155). Generell gilt es bei KI zwischen schwacher und starker KI zu unterscheiden. Matyjas (2022, 30) definiert dabei starke KI als Versuch, menschliche Intelligenz sowie menschliche Entscheidungsstrukturen nachzubilden. Ziel dabei ist es, ein tieferes Verständnis von Intelligenz zu schaffen. Dies ist bislang jedoch noch nicht gelungen und gilt aus heutiger Sicht noch als visionär. Die schwache KI hingegen will intelligentes Verhalten simulieren. Folglich gibt es aktuell lediglich schwache KI-Systeme. In dieser Arbeit wird KI als Softwaresystem verstanden, welches (persönliche) Daten aus seiner Umwelt erfasst, auswertet und Schlussfolgerungen daraus zieht. Es sind Systeme, welche es vermögen, selbständig mit Hilfe von Algorithmen zu lernen und sich Situationen anzupassen (Grimm et al., 2020, 154).

Aus ethischer Sicht ist KI jedoch umstritten. Es wird dabei auf die Gefahren hingewiesen, welche verschiedene Aspekte, wie z.B. „die personale Selbstbestimmung, die mündige Urteilsbildung, die Verantwortung der Nutzung von Technologien, aber auch die Menschenwürde bei der Nutzung sozialer Netzwerke“ (Höffe, 2023, 155), betreffen.

Mit der immer rasanteren Weiterentwicklung von KI geht auch eine immer größere Unkontrollierbarkeit einher (ebd., 155). So ist es nicht verwunderlich, dass zahlreiche Wissenschaftler:innen und bekannte Personen aus der Technologiebranche im März 2023 einen offenen Brief unterzeichneten, in welchem eine Entwicklungspause von Künstlicher Intelligenz gefordert wird (Future of Life Institute, 2023; Tagesschau, 2023).

3.4.2 Einsatzbereiche im Kontext von Sex & Liebe

Science-Fiction Szenarien, so wie wir sie aus Filmen wie *Her* (2013) kennen – wo ein einsamer Mann sich in sein neues Betriebssystem namens Samantha verliebt – oder aus Black Mirror Folgen wie *Be Right Back* (2013), in der der geliebte verstorbene Partner mit Hilfe seiner hinterlassenen digitalen Daten in Form eines humanoiden Roboters wieder „zurück ins Leben kommt“, wirken auf den ersten Blick utopisch. Man kann doch kein Betriebssystem, das nur aus Nullen und Einsen besteht, lieben? Geschweige denn einen Menschen nur aufgrund des hinterlassenen digitalen Fußabdrucks wieder lebendig machen?

Was vor zehn Jahren vielleicht noch utopischer klang als heute, ist mittlerweile gar nicht mehr so weit von der Realität entfernt. Künstliche Intelligenz, also jene Intelligenz, welche die menschliche zu simulieren versucht, wird stetig kommerzialisiert und hält immer stärker Einzug in unser tägliches Leben.

3.4.2.1 *Smarte Sextoys*

Nicht nur lebensgroße Sexroboter sind auf dem Vormarsch. Smarte Sextoys, das bedeutet, Sexspielzeug, welches durch KI gestützt wird, findet allmählich Einzug in die Schlafzimmer. Ein spannendes Beispiel dafür ist der Autoblow AI+ (eine Upgrade-Version des Autoblow AI) von der Firma *Very Intelligent Ecommerce, Inc.* (VIECI): Die Blowjob-Maschine wurde mit mehr als 1000 Stunden pornographischem Videomaterial von Blowjobs gespeist, um dem Benutzer die „perfekte“ orale Befriedigung zu verschaffen⁵. Zudem verfügt die Maschine über 10 verschiedene standardmäßige „Blowjob-Erlebnisse“; man kann aber auch via online App⁶ zusätzliche „blowjob experiences“ ganz nach Belieben steuern und auch die verschiedenen Abfolgen der *experiences* in der App-Bibliothek abspeichern. Zudem gibt es ein besonderes Feature: die Maschine kann via Sprachbefehle gesteuert werden. Das heißt, der Benutzer kann der Maschine sprachliche Befehle geben, um somit den eigenen Höhepunkt noch einfacher zu erreichen (Autoblow, 2019).

Ein weiteres Beispiel: Lioness, ein KI gestützter Vibrator. Dieser smarte Vibrator misst mit Hilfe von vier Sensoren, wie sich die Beckenbodenmuskulatur zusammenzieht oder entspannt. Dieses Biofeedback ist ein sehr guter Indikator für Erregung und Orgasmen. Synchronisiert man den Vibrator mit der dazugehörenden App, werden die Informationen in einem

⁵ Im Rahmen der Entwicklung von Autoblow AI wurde auch eine Studie von VEICI in Auftrag gegeben; wobei die Autoren jedoch anonym bleiben wollten: *Analysis of Movement in Oral Sex Performed Upon Men*: autoblow.com/bjpaper/ (zuletzt abgerufen 29.05.23).

⁶ autoblowme.com (zuletzt aufgerufen 29.05.23).

anschaulichen Diagramm angezeigt, um damit den eigenen Orgasmus verstehen und verbessern zu können (Lioness, 2023).

3.4.2.2 Chatbots

Die Firma *Abyss Creations* bietet nicht nur Sexbots an, sondern auch eine App – die sogenannte RealGirl App. Auf der Website wird damit geworben, dass diese App die perfekte virtuelle Freundin simulieren kann. Die Dating-Simulation ermöglicht es, auszuwählen, wie die virtuelle Frau sich anhört, aussieht und handelt. Dies alles ist dafür konzipiert, um sich in sie zu verlieben und viceversa. Durch die KI-gestützte Software hat der „girlfriend bot“ Zugriff auf tausende Konversationszweige, was wiederum dazu führt, dass die virtuelle Freundin ein sehr breites Wissen sowie Sprachrepertoire besitzt. Wichtig dabei sei, viel mit ihr zu interagieren, denn „[t]he more you talk to her, the more she will learn and fall in love with you“ (RealGirl, 2020). Da die RealGirl App jedoch nur weibliche Avatare im Angebot hat, bietet eine ähnliche App namens Replika auch eine Alternative für jene Menschen, die sich einen männlichen virtuellen Freund bzw. Partner wünschen.

Replika wird wie folgt beworben: „The AI companion who cares. Always here to listen and talk. Always on your side“. Mit diesem Versprechen werben die Erfinder:innen für ihren Chatbot, der – ganz nach den eigenen Vorlieben – individuell gestaltbar ist (Geschlecht, Haare, Haut- und Augenfarbe). Ähnlich wie in der eingangs erwähnten Utopie aus der Black Mirror Folge *Be Right Back* (2013) war auch der Tod eines geliebten Menschen ideengebend für die App: die Erfinderin Eugenia Kuyda speiste nach dem Tod ihres besten Freundes Roman seine digitalen Daten in einen Chatbot, damit sie weiterhin mit „ihm“ kommunizieren konnte.

Die App ermöglicht es also, dass Benutzer:innen mit einem Chatbot durch Textnachrichten interagieren können. Es gibt auch die Möglichkeit, *notifications* einzuschalten, sodass die App über den Tag verteilt Push-up-Nachrichten sendet, was wiederum das Ziel hat, ein echtes Erhalten von Textnachrichten, d.h. eine soziale Interaktion, zu simulieren.

Es gibt unzählige zusätzliche Features, die jedoch alle kostenpflichtig sind (80€ pro Jahr). So können Premium-User bestimmte Inhalte freischalten: u.a. Sprachnachrichten, Zugang zu romantischen Inhalten/ Gesprächen (wenn eine romantische Beziehung mit dem Chatbot

gewünscht wird); Unterstützung bei bestimmten Problemen wie z.B. Trauerbewältigung, Panikattacken⁷ etc. (Wasil, Palermo, Lorenzo-Luaces, & DeRubeis, 2022).

Eine weitere App, ebenfalls von den Machern von Replika (das Unternehmen namens Luka, Inc.) programmiert, nennt sich *Blush*. Auf der Website von Blush stößt man sogleich auf einen vielversprechenden Slogan: “Blush is an AI-powered dating simulator that helps you learn and practice relationship skills in a safe and fun environment”. Es geht darum, die eigenen Kommunikationsfähigkeiten zu entwickeln, zu üben und zu festigen. Die App gibt dazu Feedback, Tipps und Verbesserungsvorschläge bezüglich der Kommunikation. Das Ziel dieser App ist es somit, einen von Urteilen freien, sicheren Raum für jene Menschen zu schaffen, denen reale interpersonale Kommunikation eher schwerfällt. Ihnen soll die Angst vor Zurückweisung oder Blamage genommen werden, sodass sie ihre Flirting- und Kommunikationsfähigkeiten ausprobieren und üben können und dadurch auch Selbstbewusstsein entwickeln.

3.4.2.3 Sexroboter

Waren es Jahrzehnte lang aufblasbare Gummipuppen oder später dann lebensgroße Silikonpuppen, die regungslos der Bedürfnisbefriedigung dienten, sind es heute Sexroboter. Das heißt, weiterentwickelte, mit künstlicher Intelligenz ausgestattete Sexpuppen, die nicht mehr nur starr der Befriedigung dienen, sondern auch mit dem User interagieren können. Äußerlich unterscheiden sie sich zunächst nicht großartig von regulären Sexpuppen, doch sind die Sexroboter im Gegensatz zu den regulären Sexpuppen nicht nur mit künstlicher Intelligenz ausgestattet, sondern auch mit Sensoren, welche u.a. die „Hauttemperatur“ regeln, bei Berührung bestimmter Körperteile (vornehmlich Brust und Vagina) Erregung simulieren oder auch bestimmte Bewegungen ermöglichen.

⁷ Replika hilft dabei, Panikattacken und ihre Symptome zu identifizieren und schlägt bestimmte Beruhigungstechniken (Atemübungen, professionelle Hilfe suchen...) vor (Wasil et al., 2022).

3.4.2.4 Dating-Plattformen

Wer sich im Vor-Internet-Zeitalter über diverse Plattformen wie Kontaktanzeigen oder Partnerbörsen kennenlernte, wurde oftmals komisch beäugt. Waren diese *vermittelten* Beziehungen damals eher „peinlich“, so sind sie heute gang und gäbe. Kaum jemand empfindet das Online-Kennenlernen noch als peinlich (Burkart, 2018, 3). Es gibt mittlerweile unzählige Dating-Plattformen: Tinder, Bumble⁸, OkCupid, Blindmate⁹, Finya, Parship, ElitePartner¹⁰, Badoo, Hinge, Lovoo, Grindr¹¹, eHarmony, AIMM¹², DNA Romance¹³ – um nur einige zu nennen. Sogar Facebook ist mittlerweile auf diesen Zug aufgestiegen mit ihrer Facebook Dating-App. Inwieweit Künstliche Intelligenz jedoch auf den diversen Dating-Plattformen integriert ist, ist sehr unterschiedlich. In Kapitel 5.2 werden einige interessante Beispiele genauer behandelt.

3.5 Zwischenzusammenfassung

Bislang wurde die Liebe aus einer philosophiegeschichtlichen, sozialpsychologischen sowie biologischen Perspektive angeschaut. Philosophiegeschichtlich zeigt sich, dass das Thema der Liebe immer schon präsent war, ihr aber je nach Epoche unterschiedliche Bedeutung zugeschrieben wurde. Im 20. Jahrhundert wurde Liebe dann im Kontext von Konsum zentral: wie wirken sich ökonomische Faktoren auf unsere Liebe aus und welche unterschiedlichen Arten von Liebe gibt es? Hierzu wurde die Liebe aus sozialpsychologischer sowie aus biologischer Perspektive beleuchtet.

Zum Thema Beziehungen wurde der Fokus auf die romantischen Beziehungen, bei denen Liebe und Intimität zentrale Elemente darstellen, gelegt. Es wurde gezeigt, dass die Ehe immer mehr an Bedeutung verliert und die vorherrschende Beziehungsform die serielle Monogamie darstellt. Gründe für die veränderten Beziehungsformen sind u.a. ökonomische Unabhängigkeit und bessere Bildung. Doch trotz sich verändernder Beziehungsformen bleibt der Wunsch nach festen Beziehungen bestehen.

Es wurde auch die Bedeutung von Sexualität als Teil unserer Identität sowie als gesellschaftlich relevantes Machtmittel erwähnt. Die Wahrnehmung von Sexualität wurde über die

⁸ Bei Bumble müssen die Frauen (innerhalb von 24 bzw. 48 Stunden) den ersten Schritt machen.

⁹ Bei Blindmate sollen die Freund:innen den perfekten Match für die suchende Person auswählen.

¹⁰ ElitePartner wirbt mit dem Slogan „Partnersuche für Akademiker und Singles mit Niveau“.

¹¹ Grindr ist eine Social Networking App speziell für die LGBTQ-Community.

¹² Eine auf Sprachassistenten basierte App, wobei die KI als quasi Verkupplerin fungiert, die jeweils mit den zwei potenziellen Partnern Einzelgespräche führt und aufgrund dessen, diese dann zusammenbringt bzw. den gesamten Dating-Prozess begleitet. Das Akronym AIMM steht für *The Talking Artificially Intelligent Matchmaker*.

¹³ Dabei basiert die Partnersuche auf der Auswertung der DNA der Nutzer:innen.

Jahrhunderte immer mehr mit Enthaltsamkeit in Verbindung gebracht und dahingehend tabuisiert. Sie wurde immer wieder als Gefahr für die Vernunft dämonisiert, bis sich mit der Aufklärung allmählich eine gewisse Freizügigkeit ausbreitete. Heute wird Sexualität im Bereich der Ethik vielfach im Hinblick auf sexuelle Identität, Selbstbestimmung oder Gesundheit thematisiert.

In Bezug auf Künstliche Intelligenz und Technik wurde bisher versucht, eine Definition davon zu fassen sowie die verschiedenen Kontexte, in denen KI und Technik eingesetzt werden, zu umreißen. Dabei wurden vier prominente Bereiche ausgewählt: Smarte Sextoys, Chatbots, Sexroboter sowie Dating-Plattformen. Vor allem in den ersten zwei Bereichen wurden aktuelle auf dem Markt verfügbare Produkte vorgestellt. Die zwei letzteren Bereiche wurden lediglich kurz angeschnitten, da diese in Kapitel 5 ausführlicher behandelt werden.

4 Ethische Grundfragen

4.1 Liebe, Beziehungen & Sex

Da in den vorherigen Kapiteln ausführlich über die aktuellen Entwicklungen in den Bereichen Liebe, Beziehung, Sex und Technologie gesprochen wurde, werden im folgenden Kapitel grundlegende ethische Fragen der jeweiligen Bereichsethiken behandelt. Die Bereiche der Liebes-, Sexual- sowie Beziehungsethik sind nicht immer ganz klar voneinander abzugrenzen, da sich diese Bereiche inhaltlich oft überschneiden und stark ineinandergreifen. Nichtsdestotrotz scheint die Einteilung sinnvoll, da sie trotz Überschneidungen, eigene Bereiche mit je unterschiedlichen Fokussen darstellen.

Auch laut Fisher, Aron und Brown (2006) können die romantische Liebe, die langfristige Beziehung sowie der Sexualtrieb als je „eigenständig operierende Gehirnsysteme“ (Devlin, 2018, 90) gesehen werden. Diese drei Bereiche bilden verschiedene Facetten der menschlichen Interaktionen ab, die sich gegenseitig beeinflussen, aber auch bereichern können. Beginnend mit der Liebe wird der Fokus speziell auf die emotionale Komponente des menschlichen Daseins gelegt. Auf dieser emotionalen Grundlage können im Weiteren Beziehungen aufgebaut werden – seien diese freundschaftlich oder romantisch. Im Falle von romantischen Beziehungen spielt oft der dritte Bereich des Sexes eine erhebliche Rolle. Sex vermag es nämlich, eine tiefere körperliche, aber auch emotionale Verbindung zwischen Menschen zu ermöglichen und Intimität zu stärken. Dahingehend folgt die Reihenfolge der Bereiche in dieser Arbeit sehr wohl einer gewissen Reihenfolge, die jedoch nicht die Qualität bzw. die Wichtigkeit der einzelnen Bereiche widerspiegelt.

4.1.1 Liebe & romantische Beziehungen

Zunächst wird der Bereich der Liebe genauer thematisiert. Es geht darum, Liebe in Abgrenzung zu Sex zu betrachten, aber gleichzeitig zu schauen, wie und ob Liebe und Sex zusammengehören. Dabei wird neben der zwischenmenschlichen, romantischen Liebe auch eine Liebe betrachtet, die nicht zwingend zwei Menschen umfassen muss, sondern auch Dinge bzw. Gegenstände miteinschließt. Durch die Betrachtung von Mensch-Objekt-Liebe, wird versucht, zu ergründen, was es bedeutet, zu lieben und folglich, ob diese Mensch-Objekt-Liebe mit einer Mensch-Mensch-Liebe vergleichbar ist.

Zudem wird auf die Bedeutung von Beziehungen für ein glückliches Leben näher eingegangen. Beziehungen zwischen Menschen sind entscheidend für ein glückliches Leben, da sie

emotionale Unterstützung, Zugehörigkeit und soziale Bindungen bieten, die wesentlich für die menschliche Gesundheit und das wahrgenommene Lebensglück sind. Eine positive, vertrauensvolle Beziehung fördert Wohlbefinden, Resilienz und persönliche Entwicklung. Gleichzeitig werfen Beziehungen zu Gegenständen ethische Fragen auf: insbesondere in einer Konsumgesellschaft, in der materielle Güter oft vorgeben emotionale Lücken füllen zu können. Diese Beziehungen können tiefgehende Auswirkungen auf das Verhalten und die Werte eines Individuums haben, indem sie Prioritäten und Bindungen beeinflussen. Beziehungsethik untersucht dabei, wie materielle Objekte in unseren Beziehungsnetzwerken eingebettet sind und inwieweit sie die Qualität und Natur zwischenmenschlicher Beziehungen beeinflussen sowie die moralischen Implikationen dieser Interaktionen.

4.1.1.1 *Liebe vs. Sex*

„El sexo es el consuelo que uno tiene cuando no le alcanza el amor”

– García Márquez (2004)

In seinem Roman schreibt García Márquez, dass der Sex jener Trost sei, den man habe, wenn man keine Liebe¹⁴ bekommen könne. Er impliziert damit eine Hierarchie dieser zwei Dimensionen: es ist die Liebe, welche erstrebenswert ist und wenn man diese nicht erreichen kann, wenn sie einem versagt bleibt, dann bleibt einem (im besten Falle) nur mehr der Sex, die reine sexuelle Körperlichkeit. Es gibt also auch hier eine Trennung dieser Dimensionen: Sex ist ohne Liebe möglich und viceversa.

Bis in die 60er Jahre des 19. Jahrhunderts gab es die Vorstellung, dass Liebe, Sexualität und auch Monogamie/ Ehe miteinander in Verbindung stehen und sich gegenseitig bedingen. Erst mit der Kulturrevolution in den 60er Jahren wurde dieses Denken kritisiert und als „romantische Sexualideologie“ (Burkhart, 2018, 251) bezeichnet. Allmählich entkoppelten sich diese Dimensionen immer mehr voneinander. Eva Illouz (2019, 123) spricht auch heute noch ganz klar von einem Trend dieser Entkoppelung von Sex und Gefühlen; wobei sie betont, dass Männer eher dazu tendieren, dies voneinander abzukoppeln, hingegen würden Frauen eher dazu tendieren, Gefühle und Sex in Verbindung zu bringen. Doch diese Entwicklung zur Entkoppelung war kein komplettes Novum des 20. Jahrhundert. Ryan und Jethá (2010, 22)

¹⁴ In diesem Kontext ist die Rede von romantischer interpersonaler Liebe.

schreiben, dass ungezwungen gelebte Sexualität bei unseren frühzeitlichen Ahnen sogar die Norm war – dabei war es nicht von Bedeutung, ob Liebe mit im Spiel war oder nicht.

Diese Trennung ist jedoch nicht immer ganz so nüchtern zu vollziehen. So wird das Fehlen von Sex in einer romantischen Beziehung oft als etwas Ungewöhnliches und Abnormales wahrgenommen – etwas, das nicht nur Einfluss auf die Beziehung oder die Liebe hat, sondern auch über deren Qualitäten entscheidet. Selbst wenn die Trennung von Liebe und Sex möglich ist, wird diese Verbindung in romantischen Beziehungen gesellschaftlich als Normalzustand angesehen: Sex gehöre selbstverständlich zu einer romantischen Beziehung! In vielen romantischen Beziehungen ist die Absenz von sexueller Intimität jedoch Alltag. Die Gründe dafür können vielfältig sein. Am Anfang einer Beziehung werden vermehrt Hormone ausgeschüttet, die das sexuelle Verlangen fördern. So zum Beispiel Adrenalin oder Dopamin. Aber auch Testosteron wird bei Frauen vermehrt produziert, wohingegen bei Männern der Testosteronspiegel sinkt – eine Interpretation, weshalb das so ist, wäre, dass die Natur probiert, die Geschlechter einander anzupassen. Zudem kommt es anfangs zu starken Serotoninschwankungen, welche laut Marazziti, Akiskal, Rossi und Cassano (1999) ähnlich zu jenen von Menschen mit Zwangsstörungen wären. Doch mit der Zeit nehmen andere Hormone wie Vasopressin und Oxytocin überhand, was dazu führt, dass die Beziehung von der anfänglichen (sexuellen) Ekstase in eine ruhigere übergeht, in der Geborgenheit und Sicherheit eine größere Rolle spielen (Curtis & Wang, 2003; Illouz, 2019, 377 ff.). Andere mögliche Faktoren für die Abnahme sexueller Aktivitäten in Beziehungen sind die einkehrende Gewohnheit, der Alltag, Fokus auf die Arbeit, die Kinderziehung oder generell alltägliche Ängste und Sorgen, welchen mehr Aufmerksamkeit gewidmet wird (Rutter & Schwartz, 2012, 163). So ist es nicht ungewöhnlich, dass lange dauernde romantische Beziehungen mit der Zeit eher zu Freundschaften werden, in denen Sex vielleicht ganz wegfällt oder dieser durch andere Zärtlichkeiten kompensiert wird. Man ist sich zwar auf einer Gefühlsebene vertraut, doch das gegenseitige körperliche Verlangen ist verschwunden. Dabei ist auch eine fehlende Kommunikation über die eigenen Bedürfnisse, die gemeinsame Beziehung, Wünsche, Ängste usw. nicht unwichtig. Kommuniziert man die eigenen Gefühle nicht, wird nicht über Ängste und Probleme gesprochen, läuft man Gefahr, dass sich so ein Thema wie Sex immer negativer auflädt und sich zu einem Muss entwickelt. Sex wird zu einem Leistungsdruck; man hat das Gefühl, man *muss* Sex haben bzw. „geben“, was wiederum zu einer Resignation und Distanzierung führen kann. Das heißt, aus biologischer hormoneller Sicht, ist es nicht ungewöhnlich, dass das Verlangen abnimmt, doch wird dies aus gesellschaftlicher Sicht

trotzdem als unnormal vermittelt. Sex in romantischen Beziehungen unterliegt also einer gesellschaftlichen Norm – er gehört vermeintlich dazu bzw. *muss* dazugehören, um eine gesunde, intakte Beziehung zu ermöglichen.

In einer romantischen Beziehung kann Liebe jedoch auch ohne Sex funktionieren, solange die beteiligten Personen dieselben Ansprüche an die Beziehung haben und sich den gesellschaftlichen Ansprüchen nicht unterwerfen. Die Frage, die sich hier jedoch stellt, ist, ob es sich dann vielleicht nicht doch eher „nur“ um Freundschaft handelt. Diese Frage jedoch zu beantworten, scheint nicht möglich, da jede romantische Beziehung so individuell ist wie die Personen, die sie führen. Es wäre anmaßend, Menschen ihre romantische Beziehung oder auch ihre gegenseitige Liebe abzusprechen und diese auf eine Freundschaft zu „reduzieren“, nur aufgrund des Fehlens sexueller Aktivitäten.

Nun wissen wir, dass Liebe ohne Sex funktionieren kann – und genauso Sex ohne Liebe. Dies zeigt das bereits erwähnte Beispiel der Sexarbeit, welches in Kapitel 4.1.2.2 erwähnt wird. Die reine sexuelle Befriedigung, das Stillen der körperlichen Triebe kann als eine quasi mechanische Handlung vollzogen werden ohne dabei Gefühle, geschweige denn Liebe, für das Gegenüber zu spüren.

Dennoch ist die Verbindung zwischen Liebe und Sex nicht unerheblich. In einer Studie von Montemurro (2014, 107) zeigte sich, dass vor allem Frauen Liebe und Sex in Verbindung bringen. Auch Rutter und Schwartz (2012, 59) bestätigten dies: Das sexuelle Verlangen von Frauen steigert sich, wenn sich das Gegenüber für sie interessiert anstatt lediglich ihre sexuellen Bedürfnisse befriedigt. Im Gegensatz tendieren Männer eher dazu, Sex „just for fun“ zu haben.

4.1.1.2 Kann man Dinge lieben?

Der Zukunftsforscher Matthias Horx (2017, 14) schreibt davon, dass es schon seit Jahrtausenden die Sorge gäbe, dass die Liebe verschwinde, obwohl sie doch für das menschliche Leben essenziell ist. Doch warum haben Menschen immer wieder diese Befürchtung, dass es mit unserer Liebe zu Ende geht? Womöglich liegt dies daran, dass Liebe keinem linearen Muster folgt, sie beruht nicht auf Logik. Horx spricht davon, dass es sich bei der Liebe um ein komplexes System handle, welches die faszinierende Eigenschaft der Emergenz besäße. Ein emergentes System zeichnet sich dadurch aus, dass es eben nicht auf Kausalursachen zurückzuführen ist, sondern, so Horx, „sich spontane Neubildungen

entwickeln“ (Horx, 2017, 15). Betrachtet man Liebe nun als ein solches *emergentes System*, zeigt sich, dass Liebe sich niemals auf dieselbe Art und Weise äußert. Wenn sich die Liebe selbst also immer in neuen Formen und Möglichkeiten präsentiert, ist es dann auch möglich, dass sie sich von ihrem „ursprünglichen“ zwischenmenschlichem Charakter (also, dass Liebe nur zwischen Menschen existiert – oder eventuell noch zwischen Mensch und etwas Göttlichem) lösen kann und eine Liebe zwischen Mensch und Ding möglich ist? Schrieb Burkhart (2018, 9) bzw. auch Fried (1983) noch davon, dass die Liebe frei von gesellschaftlichen Konventionen sei, stellt sich die Frage, wie weit diese Freiheit reicht. Was ist, wenn ein Mensch beteuert, ein Ding, eine Maschine, sein Auto, einen Roboter usw. zu *lieben*?

Erich Fromm war der Meinung, dass wir lernen können, zu lieben; dass es eine Fähigkeit ist und folglich liegt diesem Erlernen des Liebens die Entscheidung zu lieben zugrunde. Echte Liebe basiere nicht auf Eigennutz oder auf der Bedürfnisbefriedigung, sondern darin, sich um das Gegenüber zu sorgen, Verantwortung dafür zu übernehmen. Wenn man nun der Meinung ist, dass Dinge keine genuine menschliche Entscheidungsfähigkeit besitzen, dann können Dinge selbst nicht lieben. Aber wie schaut es mit der Liebe aus, die von einem Menschen ausgeht und die das Ding als Objekt der Liebe sieht? Fromm folgend, würde das „einseitige Profitieren“ von Liebe wahrscheinlich unter Eigennutz fallen. Zudem wäre die Reziprozität, die gegenseitige Liebe nicht gegeben, weil leblose Dinge diese nicht aktiv erwidern können. Ähnlich sprach auch Montaigne von der Liebe als „ein Handel, der auf Gegenseitigkeit beruht“ (Montaigne, 2002 [1588], 175). Wenn, wie Fromm schreibt, die Liebe quasi ein Handwerk ist, das man Erlernen kann, dann wäre es möglich, neue Arten, neue Formen von Liebe – also z.B. auch zu Dingen, zu erlernen.

Auch Martha Nussbaum (2002) vertritt die Meinung, dass die Bereiche des Gefühlslebens und der sexuellen Begierde zwar einen bestimmten natürlichen Ursprung haben, jedoch in starkem Maße auch sozial konstruiert und von kulturellem Verständnis geprägt sind. Unsere Gefühle seien erlernt, was impliziert, dass man durch die Modifizierung der Überzeugungen, welche den Gefühlen zu Grunde liegen, auch die Gefühle selbst verändern kann. Was daraus folgt ist, dass unser „Gefühlsrepertoire“ nicht angeboren ist (Hähnel et al., 2015, 292 ff.). In Hinblick auf das Lieben von Dingen wäre es demnach nur eine Frage der Überzeugungen. Wenn wir unsere Auffassungen verändern, dass es genauso „normal“ ist, Dinge zu lieben wie Menschen zu lieben, dann wären auch romantische Gefühle zu Dingen lediglich eine „Einstellungssache“.

Etwas anders sah dies Aristoteles, der auch bereits von der Liebe zu leblosen Dingen sprach. Dabei unterschied er zunächst zwischen Liebe (*érōs*) und Freundschaft (*philia*) – wobei die Freundschaft hier auch eine Art der Liebe ist und viel weiter greift als die moderne Definition von Freundschaft. Er verstand Liebe als etwas, das das Schöne im Gegenüber erkennt und dies für die eigene Wunsch- und Bedürfniserfüllung begehrt. Diese Liebe (*érōs*), deren Definition sich von der heutig gängigen unterscheidet, zeichnet sich auch dadurch aus, dass sie instabil und temporär ist. Die Freundschaft (*philia*) hingegen, stellt für Aristoteles die höchste Form der Verbundenheit dar und steht somit über der Liebe (*érōs*). Glaubt man nun Aristoteles, so ist zwar eine Liebe (*érōs*) zu leblosen Dingen möglich (und diese kommt auch vor), jedoch *keine* Freundschaft (*philia*) (NE VIII 1155b 25-30, zit. nach Wolf, 2018). Zudem ist auch zu betonen, dass die Reziprozität bei einer Mensch-Ding-Beziehung nicht gegeben ist, was wiederum eine Freundschaft (*philia*) unmöglich macht (NE VIII 1157b 25-30, zit. nach Wolf, 2018). Janina Loh (2019b, 82 ff.) schreibt diesbezüglich, dass Aristoteles die Möglichkeit einer Liebe (*philia*) zu leblosen, unbeseelten Dingen höchstwahrscheinlich kategorisch verneinen würde; weder Liebes- oder Sexbeziehungen noch Freundschaften wären laut ihm möglich und würden lediglich einer „Selbsttäuschung“ unterliegen. Ein wichtiges Stichwort ist hier die Seele. Denn Aristoteles sprach davon, dass eben weil Dinge keine Seele besitzen, man dabei nicht von Liebe sprechen kann. Doch ist diese Position eine klassisch westliche, denn z.B. im Animismus oder auch im japanischen Shintoismus¹⁵ geht man davon aus, dass Objekte sehr wohl beseelt sind. Doch ist wirklich „die Beseeltheit“ von Dingen die Voraussetzung, Dinge lieben zu können? Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, lohnt es sich das Phänomen der Objektophilie¹⁶ genauer anzuschauen. Dabei handelt es sich um eine sexuelle Orientierung, welche durch eine starke emotionale und spirituelle Verbindung zu Objekten gekennzeichnet ist. Dabei kann auch die Sexualität von großer Bedeutung sein, d.h. dass Objektophile auch mit Objekten intim werden (Loh, 2019b, 82; Marsh, 2010). Wichtig dabei zu betonen ist, dass es sich nicht um einen Fetisch handelt (Horx, 2017, 181; Weixler & Oberlerchner, 2018), da die Objekte als eigenständige, fast schon personifizierte Gegenüber wahrgenommen werden und nicht nur der reinen Stimulation dienen (Thadeusz, 2007). Betroffene Personen, also Objektophile, berichten davon, dass ihre Verbindung zu ihren jeweiligen Objekten der Begierde nicht zwingend damit zu tun hat, dass sie ihnen eine „Seele“ zuschreiben, sondern es ginge eher darum, dass die

¹⁵ Laut Horx (2017, 190) unterscheiden Japaner:innen kaum mehr zwischen Menschen und Robotern. Grund dafür sei die animistisch geprägte Kultur, welche eine klare Trennlinie zwischen Objekten und Menschen schwierig mache.

¹⁶ Beispiele von Objektophilie siehe Kapitel 4.1.1.4.

Objekte ihre Erwartungen erfüllen. Das bedeutet, die Objekte schaffen es, ihren Vorstellungen von erfüllenden romantischen Beziehungen zu entsprechen. Wichtig sei, „im und mit dem Gegenüber zur Ruhe zu kommen, gemeinsam einzuschlafen, eine erfüllte Sexualität zu haben, Gespräche zu führen, sich wertzuschätzen“ (Loh, 2019b, 83). Dabei stehen die Bedürfnisse der Menschen, der Objektophilen, im Mittelpunkt. Es ist eine einseitige Befriedigung der Bedürfnisse, da es dem Gegenüber, dem Objekt, an Leben fehlt. Nichtsdestotrotz sprechen Objektophile von Liebe, von einem intensiven Gefühl, das ihnen genau das gibt, was sie brauchen. Von einem Glück, das sie so tief erfüllt, wie es sonst nichts – und vor allem niemand – vermag. Die Theorie, dass es die Reziprozität als Voraussetzung für *wahrhaftige* Liebe braucht, gerät hier ins Schwanken. Vielleicht ist der Mensch „einfach“ egozentrisch: am Ende kommt es nur darauf an, dass man selbst am glücklichsten ist. Es geht darum, dass primär die eigenen Bedürfnisse befriedigt werden; man steht sich sozusagen wirklich „selbst am nächsten“. Man will geliebt werden, man will Sicherheit, Kontrolle – ja, vielleicht auch Macht (Weixler & Oberlerchner, 2018). Vielleicht ist die „aktive Reziprozität“ lediglich etwas Zusätzliches, das zwar sehr schön, aber nicht grundlegend für ein genuines einseitiges Liebesempfinden ist. Vielleicht reicht es auch einfach nur, dass der Mensch diese Reziprozität spürt, ja – sich einbildet, obwohl sie gar nicht vorhanden ist, da das Gegenüber ja nicht aktiv Zuneigung erwidern kann, da es ihm an „biologischem“ Leben, an Gefühlen fehlt. Menschen, die Objekte lieben – u.a. Sexpuppen-Besitzer:innen – verspüren nämlich diese Gegenseitigkeit, obwohl sie objektiv nicht gegeben ist, da sie Eigenschaften und Wünsche auf eben jene Objekte der Begierde projizieren (Knafo, 2015, 491). Auch wenn es also stimmt, dass Objekte – u.a. Roboter – uns niemals genuin lieben werden, bedeutet dies nicht, dass Menschen keine echten Gefühle für sie entwickeln können (Kubes, 2019a, 4; Turkle, 2012, 470). Am Beispiel von Robotern schreibt Misselhorn (2021, 125): „In letzter Konsequenz begegnet man in der Liebe zu Robotern also immer nur sich selbst“.

Das Phänomen der Objektophilie ist natürlich kein stark verbreitetes. Es gibt zwar keine offiziellen Zahlen zur Anzahl von Objektophilen; zur Orientierung wurde jedoch in einem deutschen Forum zu Objektophilie, welches zwischen 2011 und 2016 existierte, rund 40 registrierte Personen gezählt (Ahäuser, 2016). Nichtsdestotrotz zeigt uns die Objektophilie, dass es für Menschen möglich ist, emotionale und auch sexuelle Verbindungen zu leblosen Objekten zu führen, welche nicht einmal ausschauen wie Menschen, geschweige denn sich so verhalten. Folglich scheint es sehr plausibel, dass sich Menschen auch in Objekte verlieben, welche Menschen ähneln bzw. sie auch simulieren.

Kommen wir noch einmal auf Aristoteles zurück: Sprach er von unbelebten Dingen, die Objekte der Begierde waren, so waren jene Dinge nicht vergleichbar mit jenen, die wir heute zur Verfügung haben. Jene unbelebten Dinge zu Aristoteles Zeiten konnten keine menschliche Intelligenz simulieren, sie konnten nicht mit den Menschen interagieren, konnten nicht die Illusion eines leibhaftigen, denkenden, beseelten Menschen erzeugen, welcher auch aktiv oder zumindest simulativ Zuneigung erwidert. Die Art also und die Intensität der Gefühle gegenüber Objekten waren vielleicht gar nicht vergleichbar mit jenen, die viele Menschen heute zu haben berichten.

Verabschiedet man sich also von Aristoteles kategorischer Ablehnung der Möglichkeit, Dinge zu lieben (*philia*) und erkennt man jene Menschen an, welche solch starke Gefühle gegenüber Objekten verspüren, so stellt sich doch auch die Frage, wie wir damit umgehen, wenn Menschen in unserer Gesellschaft diese Art des Liebens leben. Denn selten bleibt Liebe allein, da sie sich in vielen Fällen zu einer Beziehung „erweitert“. Dann stellt sich nämlich die Frage, welchen Platz diese Mensch-Objekt Beziehungen in unserer Gesellschaft einnehmen (können)? Denn wie wir sehen, ist es möglich für Menschen, Dinge zu lieben. Doch wie diese Liebe von außen wahrgenommen und bewertet wird, ist eine andere Frage. Sprechen wir zwar von Liebe zu Dingen, messen dieser aber (vielleicht auch nur insgeheim) weniger Wert zu? Weniger Ernsthaftigkeit? Akzeptieren wir zwar Menschen, die ihre Liebe zu Dingen verkünden, aber belächeln sie trotzdem auf eine gewisse Art und Weise, wenn sie Beziehungen mit ihnen eingehen?

4.1.1.3 Bedeutung von Beziehungen für ein glückliches Leben

Martha Nussbaum hat sich konkrete Lebenssituationen angeschaut und hat eine Liste an Dingen formuliert, welche ein menschliches Leben ausmachen. Darunter findet sich der Punkt: *Verbundenheit mit anderen Menschen*. Sie schreibt dazu, dass ohne diese Verbundenheit zu anderen, das Leben als nicht lebenswert wahrgenommen wird (Nussbaum, 2020 [1999], 201). Sie geht davon aus, dass man bestimmte Fähigkeiten ausbilden müsse, um überhaupt ein erfülltes, geglücktes Leben zu erreichen. In Bezug auf die Verbundenheit mit anderen Menschen beschreibt sie diese Fähigkeit wie folgt:

Die Fähigkeit, Beziehungen zu Dingen und Menschen außerhalb unser selbst einzugehen, diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen, traurig über ihre Abwesenheit zu sein, allgemein Liebe, Kummer, Sehnsucht und Dankbarkeit zu

empfinden. Diese Fähigkeit zu unterstützen bedeutet, Formen des menschlichen Miteinanders zu unterstützen, die nachweisbar eine große Bedeutung für die menschliche Entwicklung haben (ebd., 201).

Der Mensch ist also ein genuin soziales Wesen, das auf die Gemeinschaft angewiesen ist – ein *zoon politikon*, wie bereits Aristoteles schrieb (Regenbogen & Meyer, 2013, 751). Er schrieb auch, „niemand würde wählen, ohne Freunde (*philos*) zu leben, auch wenn er alle übrigen Güter hätte“ (NE VIII 1155a 5-8, zit. nach Wolf, 2018). Das heißt, der Stellenwert von sozialer Verbundenheit war damals wie heute ungemein hoch. Auch im Kontext von romantischer Beziehung schreibt Peuckert (2019, 143), dass der Wunsch nach einer festen, stabilen Zweierbeziehung weiterhin konstant ist – trotz Veränderungen der Lebensstile bzw. der Beziehungsmuster. Stabile Beziehungen seien wichtig, da sie nicht nur eine unterstützende Funktion hätten, sondern auch in emotionaler und sozialer Hinsicht Anerkennung und Orientierung ermöglichen. Doch nicht alle Menschen führen Beziehungen.

Laut dem österreichischem Single Atlas, einer Studie aus 2020 von ElitePartner, lebten zum damaligen Zeitpunkt 29% (ca. 1,75 Mio.) der Österreicher:innen als Singles; dabei gab es im Alter zwischen 18 – 29 Jahren die meisten und im Alter von 30-39 die wenigstens Singles. Spannend dabei ist, dass lediglich 9% überzeugte Singles waren, drei Viertel der Singles (ca. 1,3 Mio.) wünschten sich hingegen eine:n Partner:in – vor allem bei Männern im Alter zwischen 18-29 Jahren war dieser Wunsch besonders stark. Dabei gaben 80% an, sich eine Beziehung zu wünschen; 6% hingegen waren überzeugte Singles.

Vor allem sei der Wunsch nach einer Beziehungsperson „in schweren Zeiten“ am höchsten. Dabei war der Wunsch auch wiederum bei Männern stärker ausgeprägt (41%) als bei Frauen (34%). Aber auch für alltägliche Dinge wie sich über den Alltag austauschen, Wochenendunternehmungen, gemeinsames Kochen, Sport etc. lagen die Umfragewerte bei Männern zwischen 33-39%; bei Frauen hingegen bei 21-24%.

Es scheint, als ob der Wunsch nach einer Partnerin bei Männern tendenziell stärker ausgeprägt ist als bei Frauen. Frauen sehen eher die Vorteile am Singleleben, wohingegen Männer besonders im Alltag eine Partnerin vermissen (ElitePartner, 2020).

Der Wunsch nach Zweisamkeit ist also allgegenwärtig. Menschen wollen nicht allein sein. Doch an was liegt das? Was bringen uns Beziehungen? Sind es gesellschaftliche Normen, die uns seit jeher beigebracht werden und welche wir versuchen zu erfüllen? Oder geht mit einem Gegenüber tatsächlich eine erhöhte Lebensqualität oder auch ein besseres Leben einher?

Zwei der wohl spannendsten Langzeitstudien, die sich mit Beziehungen und Glück beschäftigen, sind die Grant-Studie und die Gluecks-Studie. Die Grant-Studie begann 1938 mit 268 Harvard-Studenten; etwas später wurde im Rahmen der Gluecks-Studie eine Kontrollgruppe mit 456 Männern aus einem Armenviertel Bostons hinzugenommen. Bis heute werden alle zwei Jahre neue Daten gesammelt¹⁷. Robert Waldinger, Psychiater und aktueller Studienleiter, fasst die spannendsten Ergebnisse in Bezug auf Beziehungen und Glück zusammen: 1) Soziale Beziehungen sind sehr gesund für uns, Einsamkeit hingegen nicht. Menschen, die sozial vernetzt sind, sind glücklicher, physisch gesünder und leben länger. Einsame Menschen sind weniger glücklich, werden früher krank, ihre Gehirnfunktionen sind schlechter und sie sterben früher als Menschen, welche nicht einsam sind. 2) Es kommt nicht auf die Anzahl der Beziehungspersonen oder Freund:innen an, oder generell darauf, dass man eine Beziehung hat, sondern auf die Qualität dieser. Menschen, die im Alter von 50 Jahren zufrieden in ihren sozialen Beziehungen waren, waren im Alter von 80 glücklicher. Es scheint, als ob uns gute, enge Beziehungen vor den Widrigkeiten des Älterwerdens bewahren. Sogar körperliche Beschwerden oder Schmerzen können durch glückliche Beziehungen als weniger stark wahrgenommen werden; im Gegensatz kommt bei einsamen Menschen zum körperlichen Schmerz zusätzlich der emotionale hinzu. 3) Auch unser Gehirn profitiert von guten Beziehungen: Menschen, die das Gefühl haben, sich auf eine andere Person verlassen zu können, haben ein besseres Gedächtnis (Mineo, 2017; Waldinger, 2016; Waldinger & Schulz, 2010). Waldinger fasst zusammen, dass gute Beziehungen uns glücklicher und gesünder halten. Ganz im Sinne von: „The good life is built with good relationships“ (Waldinger, 2016). Spannend hierbei ist, dass Waldinger die Qualität der Beziehung betont und ein Sich-Aufeinander verlassen. Es geht folglich nicht darum, möglichst viele Beziehungen zu haben (seien diese freundschaftlich, romantisch etc.), sondern darum, dass die Qualität der Beziehung einen erfüllt. Es ist wichtig, sich zufrieden, wohl, ja sogar glücklich zu fühlen. Auch laut Baggin (2014, 98) werden generell enge Beziehungen, in denen Vertrauen herrscht, von der Mehrheit der Menschen als etwas Positives empfunden, das auch starken Einfluss auf die Lebensqualität hat. Wichtig dabei sei jedoch auch, dass Beziehungspersonen bestimmte Charaktereigenschaften wie Treue, Ehrlichkeit und Verlässlichkeit besäßen.

¹⁷ Mittlerweile sind viele der ursprünglichen Männer verstorben, es wurden aber die Nachfahr:innen sowie auch die Frauen der Männer mit der Zeit als Proband:innen herangezogen.

Doch diese Betonung der Wichtigkeit von Beziehungen kann auch ins Negative umschlagen: Laut Schmidt et al. (2006, 33) ließe sich das Scheitern heutiger Beziehungen nicht etwa auf eine sogenannte Bindungsunfähigkeit zurückführen, sondern auf eine Überbetonung der Wichtigkeit von Beziehungen. Das heißt, wir messen Beziehungen einen so hohen Stellenwert bei, dass unsere Ansprüche an deren Qualität oftmals überhöht sind und nicht erfüllt werden (können). Die Konsequenz ist folglich ein Beziehungsaus.

Hier spielt auch der gesellschaftliche Druck bzw. die gesellschaftliche Norm eine Rolle: Laut Burkart (2018, 2) könne man zwar der „Illusion“ nachhängen, dass das Single-Dasein aufregender und interessanter sei; das soziale Ansehen bliebe aber wahrscheinlich aus, da die Norm immer noch eine klassische Paarbeziehung darstelle. Auch Ryan und Jethá (2010) schreiben, dass diese häufigen Single-Perioden von vielen Menschen als ein „dunkle[s] Meer der Enttäuschungen“ (ebd., 17) wahrgenommen werden, in denen die vereinzelter Beziehungsphasen Glücksmomente darstellten. Dieser Wechsel von Beziehungs- und Single-Phasen würden viele als „eine Kette des Versagens“ (ebd., 17) erleben. Diese fast schon polemische Beschreibung des Single-Lebens ist überzeichnet. Singles zu unterstellen, sie würden die serielle Monogamie¹⁸ als eine Art Scheitern wahrnehmen, scheint anmaßend.

Nichtsdestotrotz darf nicht unterschätzt werden, wie stark die gesellschaftlichen Normen Menschen unter Druck setzen können. Die Gesellschaft gibt vor, was akzeptabel ist und was nicht; was wir fühlen sollen und was nicht. Wenn jedoch das, was wir vorgegeben bekommen zu fühlen, nicht dem entspricht, was wir wirklich fühlen, dann, so Ryan et al. (2010, 19), ist dies eine Quelle unnötigen Leidens, von Verwirrung und Unzufriedenheit. Das Gefühl, diesen Normen entsprechen zu müssen, obwohl man vielleicht gar keine Beziehungen führen will – oder vielleicht auch, weil es nicht das richtige Gegenüber gibt – kann also einen Leidensdruck verursachen.

Beziehungen finden schlussendlich in einem gesellschaftlichen Rahmen statt und sind keine einseitigen Verbindungen – es braucht mindestens zwei Beteiligte. Doch was tun, wenn es einfach nicht das passende Gegenüber gibt? Was tun, wenn zwar vielleicht ein Bedürfnis nach Gesellschaft, nach Nähe, Zuneigung, Intimität oder Liebe da ist, aber sich niemand finden lässt? Wäre es nicht möglich, sich von der Vorstellung zu lösen, dass das Gegenüber zwingend menschlich sein muss, dass es aus Fleisch und Blut bestehen muss?

¹⁸ Wenn mehrere monogame Beziehungen nacheinander geführt werden (Peuckert, 2019).

4.1.1.4 Beziehungen zu Gegenständen

Warum mögen wir bestimmte Menschen oder Objekte? Zum einen sei es die örtliche Nähe: je öfter wir etwas oder jemanden sehen, desto mehr fühlen wir uns diesen zugeneigt (Zajonc, 1968; Zimbardo & Gerrig, 2008, 660). Zum anderen gibt es weitere Faktoren wie die physische Attraktivität, die Ähnlichkeit zur eigenen Person sowie die emotionale Reziprozität – also, dass man das Gefühl hat, das Gegenüber gibt die eigene Zuneigung zurück, erwidert sie (Zimbardo & Gerrig, 2008, 660 ff.). Diese Faktoren sind im Kontext von zwischenmenschlichen Beziehungen nicht schwer vorstellbar, doch wie sieht es mit Beziehungen zwischen Menschen und Objekten aus? Wenn Zimbardo und Gerrig (2008) über die örtliche Nähe als förderlichen Faktor von Zuneigung schreiben, erwähnen sie nicht nur Menschen, sondern auch Objekte. Bei den Punkten der physischen Attraktivität, der Ähnlichkeit oder der Reziprozität ist jedoch nur von Menschen – und nicht von Objekten – die Rede. Doch können auch Objekte auf uns physisch attraktiv wirken, uns ähnlich sein oder uns Zuneigung zurückgeben und folglich auch als potenzielle Beziehungspartner fungieren?

Die Philosophin Janina Loh (2019b, 81) geht grundsätzlich davon aus, dass Menschen Beziehungen zu Objekten (und auch nichtmenschlichen Subjekten wie Tieren) eingehen können. Sie betont aber, dass dabei nicht „alle Beziehungen zu allen Wesen“ (ebd., 81) zwangsweise den gleichen moralischen Status innehaben müssen. Sie erwähnt etwa Beispiele wie eine Lieblingskuscheldecke oder das eigene Auto, zu denen Menschen eine emotionale Bindung verspüren. Das Potenzial dieser Beziehungen sei dabei generell als etwas Positives zu werten; diese Fähigkeit des Menschen, Dinge zu anthropomorphisieren, sei an sich nichts Schlechtes. Auch Catrin Misselhorn (2021, 110) betont die Unterschiedlichkeit der Beziehungsqualitäten – je nachdem, mit wem oder was die Beziehung geführt wird. Demnach haben Interaktionen mit Robotern eine ganz andere Qualität als z.B. Interaktionen mit Autos oder Puppen, da diese nie aktiv, sondern nur passiv sein können.

Im Vergleich zur *reinen Liebe* geht es bei *Beziehungen* noch einen Schritt weiter: etwas zu lieben ist die eine Sache, aber eine Beziehung mit etwas zu führen eine andere, da Letzteres eine gewisse Fürsorge miteinschließt. Dies bedeutet, dass man etwas nicht nur liebt, sondern sich darum kümmern möchte, aber auch, dass man selbst auf eine gewisse Art und Weise umsorgt werden möchte – sei es nun auf physische Art und Weise oder auf einer emotionalen Ebene. In einer Beziehung zu sein bedeutet, eine gewisse Verbindlichkeit einzugehen; die Liebe wird quasi institutionalisiert bzw. formalisiert. Wer ein Verhältnis als (romantische) Beziehung

deklariert impliziert damit eine gewisse Ernsthaftigkeit dieser. Die Liebe wird sozusagen in Form einer Beziehung nach außen getragen.

Jene Menschen, die in Kapitel 4.1.1.2 erwähnt wurden, welche davon berichten, sich in Dinge verliebt zu haben, führen auch Beziehungen mit diesen Objekten. Beispiele dafür sind z.B. die Deutsche Michèle K., die in einer romantischen Beziehung mit einer Boeing 737-800 ist; eine Frau aus Greifenwald, die unter dem Namen Sonnili bekannt ist und sich in ein Notenpult verliebte (Horx, 2017, 180 ff.; Ahäuser, 2016) oder die Berlinerin Sandy K., die ihre Geliebten, die New Yorker Zwillingstürme, am 11. September 2001 verlor (Thadeusz, 2007). Aber es gibt nicht nur weibliche Objektophile – ein männliches Beispiel: Joachim A., welcher als Jugendlicher eine Hammond-Orgel liebte und später dann eine Beziehung mit einer Dampflokomotive einging (Thadeusz, 2007.). Es wird also deutlich, dass die Objekte der Begierde so vielfältig und speziell sein können, wie die Menschen, die lieben. Knafo (2015, 482) meint dazu, dass wir ein universelles Bedürfnis nach Verbundenheit besitzen und auch die Fähigkeit, alles zu anthropomorphisieren, was Objekt unserer Fantasien und Bedürfnisse ist.

Andere Menschen gehen teilweise sogar so weit, dass sie diese Dinge heiraten. Diese Konkretisierung, Verfestigung und „Institutionalisierung“ der Liebe soll womöglich mehr Halt, mehr Stabilität geben. Horx (2017, 182) spricht davon, dass etwas vom Wichtigsten für Menschen die Verlässlichkeit ist; das Wissen, auf jemanden oder etwas zählen zu können, das einem Halt gibt. Dabei merkt er an, dass diese Fähigkeit der Verlässlichkeit, der Treue, bei Dingen wohl am gesichertsten sei – denn wer könnte treuer sein als jemand, der sich gar nicht erst zur Untreue entscheiden kann? Und auch Turkle (2012, 473) schreibt, dass sich der Mensch bewusst ist, dass andere Menschen ihn enttäuschen oder gar verletzen könnten; ein Roboter als Gegenüber könne dies jedoch nicht – ganz im Gegenteil: man hat sogar selbst die Kontrolle über ihn und sein Verhalten.

Aber vielleicht hat das „upgrade“ einer Beziehung zu einer Ehe auch den Wunsch inne, in der eigenen Liebe, im eigenen Empfinden genauso ernst genommen zu werden wie die „klassischen“ heteronormativen menschlichen Pärchen. Beispiel dafür sind u.a. die Erfinderin des Begriffes „Objektsexuelle“: die Schwedin, welche sich selbst Eija-Riitta Eklöf-Berliner-Mauer nannte und die Berliner Mauer heiratete; Erika Eiffel (bürgerlich Erika LaBrie), die 2007 den Eiffelturm ehelichte; ein damals 27-jähriger Japaner (bekannt unter dem Namen Sal 9000), der 2009 den virtuellen Videospiel-Charakter namens Nene Anegasaki heiratete (Der Standard,

2009); Everard Cunion, ein Mann, welcher mit neun Gummipuppen zusammenlebt – zwei davon sind seine Ehefrauen (Real Love, 2021) oder auch ein Mann, welcher unter dem Namen Davecate bekannt ist und mit zwei RealDolls¹⁹ (Sidore und Elena) zusammenlebt – wobei er eine als seine Geliebte und eine als seine Ehefrau bezeichnet (Danaher, 2018, 9).

Diese Ehen sind jedoch nicht rechtskräftig. In Japan startete Taichi Takashita deshalb 2008 eine Petition für die Ehe mit virtuellen Charakteren (vor allem Manga-Figuren), welche von rund 1000 Menschen unterzeichnet wurde (Die Presse, 2008). 2016 wurde auch in Deutschland eine Online-Petition für das Recht auf Eheschließung mit Objekten gestartet. In der Begründung heißt es unter anderem:

Selbstbestimmt leben und lieben – das sollte im Jahr 2016 eine Selbstverständlichkeit sein, auch für Objektophile! Darum fordern wir das Recht auf Eheschließung mit Objekten – ob Gebäude, Maschine, Videospiel-Figur oder RealDoll! [...] Warum sollten Objektophilen die offizielle Anerkennung ihrer Partnerschaft versagt bleiben? Das Recht auf Liebe gilt unabhängig von der sexuellen Orientierung eines Menschen – natürlich stets mit der Einschränkung, dass damit keine Rechte einer anderen Person oder eines anderen Lebewesens beeinträchtigt werden [...] Objektophile empfinden das geliebte Objekt nicht als ‚Partnerersatz‘, sondern als vollwertigen Partner – als das, was es ist, als Objektwesen mit eigener Identität, Körperlichkeit und Gefühlen [...] (OpenPetition, 2016)

Die Petition erhielt kaum Unterstützung und wurde schlussendlich nicht eingereicht. Nichtsdestotrotz zeigt die Petition, dass es diesen Menschen wichtig ist, auch gesellschaftlich in ihren Gefühlen und ihrer sexuellen Orientierung anerkannt zu werden. Zudem wird noch einmal die Vermenschlichung dieser Objekte deutlich. Sie werden quasi-personifiziert; man nimmt die Objekte zwar immer noch als solche wahr, jedoch werden ihnen genuin menschliche Merkmale wie Gefühle, Identitäten oder Persönlichkeiten zugeschrieben (Knafo, 2015, 491). Das Wahrnehmen als „vollwertige Partner“ schließt auch eine physische Attraktivität mit ein; Objektophile berichten davon, wie bestimmte Formen, Materialien usw. anziehend wirken. Aber auch die (subjektiv wahrgenommene) erwiderte Zuneigung wird betont: so berichten Objektophile, dass sie das Gefühl haben, mit ihren Objekten zu kommunizieren und Zuneigung erwidert bekommen, obwohl diese Objekte keine menschliche Sprachfähigkeit oder generell kein „Innenleben“ besitzen.

¹⁹ Mehr zu RealDolls siehe in Kapitel 4.2 und 5.1.

Solche Mensch-Objekt-Beziehungen stoßen jedoch auf starke Skepsis und auch Ablehnung. Doch wieso eigentlich? Wieso stören sich Menschen daran, die gar nichts mit diesen Beziehungen zu tun haben? Die in ihrem Alltag gar nicht davon tangiert werden und sehr wahrscheinlich nicht einmal Menschen kennen, die solche Beziehungen führen? Man könnte doch meinen, dass es etwas Positives ist, wenn Menschen ihre Liebe, ihr Glück finden – unabhängig davon, mit wem oder was, solange niemand dabei zu Schaden kommt? Auch in der Petitionsbegründung heißt es: „Die Liebe eines Objektphilen zu einem Objekt hat keinerlei negative Auswirkungen auf andere Menschen“ (OpenPetition, 2016).

Eine mögliche Befürchtung ist, dass Menschen durch solche nicht-zwischenmenschlichen Beziehungen verlernen, zwischenmenschliche Beziehungen zu führen. Es ist die Furcht davor, dass diese Fähigkeit, mit anderen Menschen in Verbindung zu treten, verloren geht (Danaher, 2018, 11). Diese Sorge sei aber, so Loh (2017, 42), unberechtigt, da Menschen diese Fähigkeit nicht einfach so verlieren, nur weil sie mit Maschinen in Beziehungen treten. Laut Loh ist die Frage, ob zwischenmenschliche oder nicht-zwischenmenschliche Beziehungen besser wären, nicht wichtig; wichtig sei vor allem, dass Menschen *überhaupt* eine Beziehungskompetenz besitzen – dabei sei irrelevant, ob es sich beim Gegenüber um einen Menschen oder ein Objekt handle. Es geht darum, dass Menschen – besonders in heutigen Zeiten, in denen Menschen immer mehr mit Einsamkeit und Isolation konfrontiert sind, Beziehungen haben, egal mit wem oder was – und sich dagegen auszusprechen sei „perfide“.

Auch Martha Nussbaum (2020 [1999], 201) hat in ihrer Beschreibung der Fähigkeit, Verbindungen einzugehen nicht nur Menschen erwähnt, sondern auch Dinge. Es sei also generell etwas Gutes, dass der Mensch beziehungsfähig ist – unabhängig davon mit wem oder was er diese führt. Die sozialen Fähigkeiten und die Empathie, die man für Beziehungen braucht, bestärkten generell das menschliche Miteinander, so Nussbaum (ebd., 201).

Man sollte daher also doch froh sein, wenn Menschen ihre Liebe bei etwas finden, das sie glücklich macht und auch keine schädigenden Auswirkungen auf die Gesellschaft hat, oder? Oder gibt es mögliche Schattenseiten bzw. Grenzen, wenn es darum geht, Objekte oder auch technische Artefakte als potenzielle Partner:innen für Menschen „einzusetzen“?

4.1.2 Sex

Im folgenden Kapitel werden speziell die Themen „glückliches Leben“, „zwischenmenschlicher Sex“ sowie „sexuelle Selbstbestimmung“ behandelt. Sie sind im Zusammenhang mit Sexualethik von zentraler Bedeutung, da sie tief in die menschliche Existenz und das Wohlbefinden eingreifen.

Zunächst geht es um die Frage, welche Bedeutung bzw. welchen Stellenwert Sex für ein glückliches Leben hat. Im weiteren Schritt wird darauf eingegangen, was denn speziell das Zwischenmenschliche beim Sex ausmacht – in Abgrenzung zum Beispiel zu Sex mit Nicht-Menschlichem. Ein wichtiges Kriterium dabei spielt die sexuelle Selbstbestimmung, denn ein glückliches Leben hängt u.a. wesentlich davon ab, ob Individuen ihre Sexualität in einer Weise er- und ausleben können, die ihnen Freude und Erfüllung bringt, ohne dabei die Rechte und das Wohl von anderen zu verletzen.

4.1.2.1 Bedeutung von Sex für ein glückliches Leben

„Die Spannung, die Zerrissenheit, die Freude, das Scheitern und der Triumph der Existenz werden sich in der Sexualität immer materialisieren“ - De Beauvoir (2018 [1949], 899)

Eine der ethischen Grundfragen, wenn es um Sex geht, ist, inwieweit Sex überhaupt wichtig für den Menschen ist bzw. für ein gelingendes Leben. Brauche ich Sex für ein gutes, vielleicht sogar glückliches Leben? Was, wenn ich mein Leben lang keine sexuellen Erfahrungen mache, ist mein Leben dann nicht gelungen oder gar geglückt? Um dieser Angelegenheit weiter auf den Grund zu gehen, stellt sich zunächst die Frage, was das überhaupt bedeutet, so ein „gelingendes Leben“ zu führen.

Im Laufe der Geschichte haben sich viele Philosoph:innen damit befasst. So sprach z.B. Aristoteles davon, dass das Glück (*eudaimonia*) das höchste Gut eines guten Lebens eines Menschen ist, welches man durch Handeln gemäß der Vernunft und der Tugenden erreichen kann. Er sprach dabei von den Tugenden des Denkens sowie von den Tugenden des Charakters. Letztere (auch ethische Tugenden genannt) müsse man erlernen bzw. üben. Es geht dabei darum, unseren Charakter zu gestalten und in der Lage zu sein, unsere Affekte, unsere Gefühle zu „zähmen“. Diese Tugenden zeichnen sich auch dadurch aus, dass sie eine Mitte darstellen sollen – hier kommt seine Mesotes-Lehre zu tragen, welche die Tugenden zwischen zwei Extremen verortet (NE II 1106b 15-30, zit. nach Wolf, 2018). Wenn man dies nun auf das

Thema Sex anwendet, wäre es laut Aristoteles wahrscheinlich erstrebenswert, ein Mittelmaß an Sex zu haben – nicht zu wenig und nicht zu viel; damit ein gelingendes Leben erreicht werden kann. Denn für ihn war Sex (genauso wie z.B. Essen oder Wein) ein physisches Bedürfnis, deren Befriedigung wesentlich für ein gutes Leben waren – solange es im richtigen Maße praktiziert wurde (Hall, 2021, 32).

Martha Nussbaum, deren Denken im Sinne Aristoteles steht, hat sich auch mit der Frage nach einem guten, geglückten Leben auseinandergesetzt. Dabei hat sie den Fähigkeitenansatz (engl. Capability Approach) entwickelt, welcher das Ziel verfolgt, jedem Menschen auf der ganzen Welt die Möglichkeit zu geben, bestimmte grundlegende Fähigkeiten zu besitzen. Es geht dabei nicht um die tatsächliche Umsetzung bzw. der Betätigung dieser Fähigkeiten, sondern lediglich um das Potenzial, dass jeder Mensch theoretisch seine Fähigkeiten nutzen kann. Sie spricht dabei auch von der Fähigkeit, das eigene Leben frei von äußeren Zwängen zu leben, was auch die sexuellen Präferenzen bzw. das Sexualleben umfasst. Denn für sie gehört auch das sexuelle Verlangen (ab einem bestimmten Alter) wesentlich zu einem erfüllten menschlichen Leben, welches potenziell frei auslebbar sein sollte (Nussbaum, 2020 [1999], 192/ 201). Sexuelle Beziehungen seien folglich ein grundlegendes menschliches Bedürfnis und eine menschliche Fähigkeit, welche zur Entfaltung und zum Wohlergehen eines jeden Individuums beitragen und zu einem erfüllten Leben führen können.

Laut Höffes (2023) Definition im *Lexikon der Ethik* „bildet [Sexualität] einen wesentlichen Aspekt menschlichen Verhaltens überhaupt [und] ist daher Ausdruck der persönlichen Autonomie [und] ein wichtiger Faktor individueller Glückserfahrung“ (ebd., 298). Demzufolge scheint es sehr wohl einen Zusammenhang zwischen Sexualität und subjektivem Glück zu geben, der sich zwar je nach Individuum unterschiedlich zeigt, aber dennoch ein wesentlicher Aspekt des menschlichen Lebens darstellt.

Im Gegensatz zur positiven Betonung der Wichtigkeit von Sex für ein gutes Leben, gibt es jedoch auch Philosoph:innen, welche dies eher negativ beäugten. Immanuel Kant, zum Beispiel, war generell der Meinung, dass nicht die Glückseligkeit unsere wahre Bestimmung sei, sondern unsere Vernunft. Das heißt, für ein gutes Leben, brauchen wir nicht die Glückseligkeit, sondern unsere Vernunft, welche eigentlich nur dafür da ist, den guten Willen (der laut Kant das einzig an sich Gute ist) hervorzubringen. Dies bedeutet, dass wir, wenn wir vernünftig handeln wollen, Abstriche in unserer Glückseligkeit, in unserem instinktgetriebenen

Handeln machen müssen (GMS AA I 395-397). So sieht Kant auch jegliche (instinktive) sexuelle Aktivität, die nicht das Ziel der Fortpflanzung verfolgt, als verwerflich an, da sie entgegen der Achtung der eigenen Person stünde (Balzer & Rippe, 2000, 51). Sexuelles Begehren sei moralisch falsch, weil es den Menschen auf ein bloßes Objekt reduziere und ihn davon ablenke, das Richtige zu tun. Dieser Prozess der Selbstobjektivierung sah er als fatales moralisches Problem (Halwani, 2016), welcher gegen die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs verstoße. Somit ist nicht auf Fortpflanzung gerichteter Sex dieser Ansicht nach quasi kontraproduktiv für ein gutes, gelingendes Leben, weil es den Fokus auf die wesentlichen Dinge des Lebens wegnimmt. Aber auch der zeitgenössische Philosoph, der Amerikaner Alan Soble, vertritt eine pessimistische Position bezüglich Sexualität, da auch er der Meinung ist, dass sexuelles Verlangen moralisch gefährlich ist und eine Bedrohung für unsere Rationalität darstellt (Halwani, 2023).

In der Philosophie herrscht folglich keinesfalls Konsens darüber, wie bzw. ob Sex wichtig für ein gutes, gelingendes Leben ist. Doch wie schaut es bei den empirischen Wissenschaften bezüglich dieser Wichtigkeit aus?

In empirischen Studien konnte gezeigt werden, dass in heutigen Beziehungen dem Sex nicht jener hohe Stellenwert zugeschrieben wird, wie man vermuten könnte (Peuckert, 2019, 485). Zwar hat Sex bzw. auch sexuelle Anziehung generell einen höheren Stellenwert in Beziehungen bekommen als in vergangenen Zeiten (Burkhart, 2018, 251), aber in der Studie „Spätmoderne Beziehungswelten“ von Schmidt et al. (2006) konnte gezeigt werden, dass für die Befragten Sex zwar wichtig ist, aber nicht *das Wichtigste*. Sex zeigte sich als etwas, mit Hilfen dessen Vertrauen, Nähe, Zuneigung und Geborgenheit ausgedrückt wurde (Schmidt et al., 2006; Peuckert, 2019, 486). Das bedeutet, dass Sex ein Mittel ist, um Emotionalität zu vermitteln.

Andere Studien berichten, dass vor allem (guter) penetrativ-vaginaler Sex, der mit einem Orgasmus einhergeht, gesundheitliche Vorteile bringt und nicht nur positiv mit sexueller Befriedigung, sondern auch mit Gesundheit und Wohlbefinden zusammenhängt (Brody & Costa, 2009; Brody, 2010). Auch Cheng und Smyth (2015) zeigten in ihrer chinesischen Studie, dass regelmäßiger Sex sowie eine stabile, längerfristige Beziehung mit einem/einer Sexualpartner:in positiv mit Glück zusammenhängen und dass die Qualität des Sexes dabei

entscheidend ist. Zudem hängt ungewollter Sex oder Sex, welcher lediglich zur Befriedigung des/der Partner:in dient, negativ mit Glück²⁰ zusammen.

Auch ist partnerschaftlicher Sex ein effektives Mittel, um Stress entgegenzuwirken, indem er Stresshormone wie Cortisol und Adrenalin²¹ reduziert (Ein-Dor & Hirschberger, 2012; Liu, Waite, Shen, & Wang, 2016). Außerdem kommt es während des Sexes zu einer Oxytocinausschüttung, welche die emotionale Intimität zwischen den beteiligten Personen verbessert und ein Gefühl der Verbundenheit fördert (Magon & Kalra, 2011). Regelmäßige sexuelle Aktivität soll des Weiteren auch das Immunsystem stärken, den Schlaf verbessern, Schmerzen verringern, das Risiko für Prostatakrebs oder auch den Blutdruck senken (Robinson, 2022). Zudem haben Brody und Krüger (2006) in einer Studie gezeigt, dass zwischenmenschlicher penetrativ-vaginaler Sex bei Männern sowie bei Frauen zu einem höheren Prolaktinanstieg nach dem Orgasmus führt als bei Masturbation. Dieser post-orgasmische Prolaktinanstieg ist ein Anzeichen für größere sexuelle Befriedigung. Das impliziert, dass der zwischenmenschliche Sex physiologisch befriedigender ist als Masturbation.

Wenn man ein gutes, gelingendes oder gar glückliches Leben mit Hilfe von Faktoren wie starkes Selbstbewusstsein, positive Selbstwahrnehmung, wenig Stress, emotionale Intimität und Verbundenheitsgefühl einer anderen Person gegenüber definiert, kann Sex sehr wohl zu einem guten Leben beitragen. Auch wenn Sex folglich nicht der zentralste, geschweige denn einzige Faktor für ein gelingendes, gutes Leben ist, darf doch seine Bedeutung nicht unterschätzt werden. Da es aber eine Tatsache ist, dass kein Mensch auf der Welt gleich ist, müssen wir auch anerkennen, dass, nur weil etwas für den einen Menschen gut ist, es nicht automatisch für den anderen gut sein muss.

Sex kann also ein gutes, glückliches Leben begünstigen – wie schaut es jedoch mit den Menschen aus, die zwar vielleicht gerne sexuell aktiv wären, jedoch keinen Sex haben – aus welchen Gründen auch immer? Inwieweit wirkt sich ungewollte Enthaltensamkeit oder auch sexuelle Frustration auf unser Leben aus?

²⁰ Wie sich Glück dabei definiert, ist in der Studie jedoch unklar bzw. sehr subjektiv, da die Proband:innen lediglich zwischen „very happy, happy, unhappy or very unhappy“ wählen konnten.

²¹ Hohe morgendliche Cortisolwerte wurden mit Neurotizismus sowie Depression in Verbindung gebracht (Burke, Davis, Otte, & Mohr, 2005). Zudem zeigen Forschungen, dass weniger Speichel-Cortisol sowie Urin-Adrenalin gute Prädiktoren für Glück sind (Ryff, Singer, & Dienberg Love, 2004).

Die Ergebnisse einer US-amerikanischen Studie von Kim, Tam und Muennig (2017) zeigten, dass Menschen, die sexuell inaktiv waren, eine ähnliche Lebenszufriedenheit aufwiesen wie Menschen, die sexuell aktiv waren.

Nichtsdestotrotz wurde in einer Studie von Lankford (2021) gezeigt, dass sexuelle Frustration das Risiko von Gewalt, Kriminalität sowie Aggression erhöht. Dabei betrifft sexuelle Frustration nicht nur ungewollt enthaltsame Menschen, sondern auch sexuell Aktive, da sich diese Frustration auch durch unerfüllte Wünsche oder unbefriedigende sexuelle Aktivitäten äußert. Sex allein umfasst also nicht alle romantischen Gefühle oder die Qualität intimer Beziehungen, weshalb andere Dimensionen menschlicher Nähebeziehungen viel integralere Aspekte für Wohlfühlen sind als lediglich Sex. So heißt es bereits bei Platon:

Und diejenigen, die ihr ganzes Leben miteinander verbringen, die sind es, die wohl nicht einmal sagen könnten, was sie sich voneinander wünschen; denn es glaubt doch wohl niemand, dass es der Geschlechtsverkehr ist, um dessentwillen der eine mit so großer Leidenschaft Freude darüber empfindet, mit dem anderen zusammen zu sein. Vielmehr ist es offenkundig, dass die Seele eines jeden der beiden etwas anderes will, [...] was sie nicht aussprechen kann, aber sie ahnt, was sie will, und deutet (es) an. (Symp. 191e-192d, zit. nach Paulsen und Rehn).

4.1.2.2 *Zwischenmenschlicher Sex*

Wie bereits im Kapitel der Sexualität erwähnt, ist die Definition von Sex (wie auch von Sexualität) nicht einheitlich zu fassen. Welche konkreten sexuellen Praktiken nun tatsächlich unter die Kategorie Sex fallen oder nicht, ist individuelle Definitionssache (Migotti & Wyatt, 2018, 17). Aber unabhängig davon, was nun jene konkreten Praktiken sind, geht es an dieser Stelle darum, was die Zwischenmenschlichkeit beim Sex ausmacht. Sex als zwischenmenschliches Verhalten hat unterschiedliche Bedeutungen für unterschiedliche Menschen – manche sehen ihn als Ausdruck ihrer Freiheit, manche als moralische Schwäche und wieder andere lediglich als physisches Vergnügen. Im Unterschied zu anderen zwischenmenschlichen Verhaltensweisen, ist zwischenmenschlicher Sex jedoch oft mit ungewollten Konsequenzen verbunden wie z.B. erhöhtes Risiko für Geschlechtskrankheiten, Schwangerschaften (Markey & Markey, 2007).

Es gibt unterschiedliche Arten von zwischenmenschlichem Sex, je nach Vorlieben, Grenzen und Wünschen der beteiligten Personen, aber auch je nach Verhältnis, wie sie zueinanderstehen. Die Qualität bzw. auch Kriterien unterscheiden sich folglich. Dies lässt sich u.a. anhand des Beispiels von Sexarbeit zeigen. Sexarbeit ist eine Form von zwischenmenschlichem Sex; jedoch, wie der Name schon sagt, ist Sexarbeit Arbeit²². Es ist etwas, das die (meist weiblichen) Arbeiter:innen als Beruf ausüben und dafür bezahlt werden – ohne dabei bei jedem Akt eine tiefgehende Verbindung zu ihren Kund:innen zu spüren. Schon Michel de Montaigne schrieb, dass die „Dirnen“ zwar ihren Körper verkauften, aber nicht ihre Gefühle; denn darüber „behielten sie ihr freies Verfügungsrecht“ (Montaigne, 2002 [1588], 157). So sind sexuelle Aktivitäten auch ohne Gefühle oder Zuneigung möglich. Dies bedeutet, dass zwischenmenschlicher Sex sehr wohl auch lediglich den reinen Akt des Sexes umfasst.

An dieser Stelle soll aber die menschliche, interpersonale Seite des Sexes betont werden; jene Ebene, die über die Körperlichkeit hinausgeht und das Gefühlsleben der beteiligten Personen mitdenkt. Folglich greift die Reduktion von Sex auf das rein Körperliche in Bezug zum hier thematisierten *zwischenmenschlichen* Sex zu kurz.

Trotzdem ist diese Körperlichkeit, die physische Interaktion, ein essenzieller Teil von zwischenmenschlichem Sex, dieser steht jedoch auch in Zusammenhang mit moralischen Problemen: zum einen „die Enge [und] Illiberalität gesellschaftlicher Sexualnormen“ (Höffe, 2023, 298) und zum anderen aber eine „übergenitalisierte Vorstellung von Sex“ (Balzer & Rippe, 2000, 49) und eine generelle „Überpointierung [und] Vulgarisierung“ (Höffe, 2023, 298) von Sexualität. Sex ist somit im Spannungsfeld zwischen Schamlosigkeit und Prüderie verortet und niemals frei von gesellschaftlicher Bewertung und somit automatisch öffentlich.

Aber abgesehen von den damit einhergehenden moralischen Problemen, hat die physische Aktivität²³ auch eine kommunikative Funktion. Es geht darum, dass die beteiligten Personen eine körperliche Kommunikation erfahren; sich auf eine andere Person physisch einzulassen und Nähe zu spüren (Solomon, 2000, 49). Sex kann somit ein Ausdruck, ein nonverbales Kommunikationsmittel für Zuneigung und Liebe zwischen Menschen sein. Wo Worte nicht reichen, sprechen die Körper.

²² Srinivasan (2022) betont jedoch, dass Arbeit nie einfach nur Arbeit ist (weder Frauen- noch Männerarbeit), da sie immer auch vom Geschlecht geprägt ist (ebd., 135).

²³ Seien dies der penetrativ-vaginale Geschlechtsverkehr, Analverkehr, Oralverkehr, Petting, Küssen oder jegliche andere Berührungen bzw. Zärtlichkeiten.

Diese tiefergreifende Verbindung, die durch das Mittel der Körperlichkeit entstehen kann, ist die Intimität. Burkart (2018) definiert Intimität als „eine Form der leiblichen Interaktion, die das Potenzial für eine Liebesbeziehung aktiviert. Intimität ist aber auch eine Sphäre, in der leibliche Interaktion möglich wird; eine geschützte Zone, die Sexualität und die Emergenz von Liebe einschließt“ (ebd., 254). Intimität ist also etwas, das den reinen körperlichen Akt auf eine andere Ebene hebt, indem sie eine emotionale Verbindung schafft. Die körperliche Vereinigung kann zu einem intensiveren Gefühl der Vertrautheit und der Nähe führen. So fehlt Intimität beispielsweise tendenziell beim rein körperlichen Akt im Rahmen der Sexarbeit, was diesem wiederum eine andere Qualität verleiht (ebd., 36).

Auch das Vergnügen und die Lust sind zentral: das Gegenüber in seiner vollen Leidenschaft spüren. Leidenschaft als eine intensive emotionale Erregung ist zielgerichtet und geht mit einem starken Verlangen nach jemandem oder nach etwas einher (Höffe, 2023, 192). Die Frage hier ist aber, ob *das Gegenüber in seiner vollen Leidenschaft spüren* bedeutet, dass das Gegenüber tatsächlich *selbst* Leidenschaft empfinden muss oder ob es nur darum geht, dass ich als Akteur:in meine Leidenschaft lediglich auf das Gegenüber projiziere. Denn laut Höffe (2023) kann ja die Leidenschaft auch auf ein *Etwas* gerichtet sein; also theoretisch auch auf einen Gegenstand, welcher selbst nicht menschlich fühlt.

Ein weiterer Aspekt ist die Gleichheit bzw. Gleichberechtigung der beteiligten Personen. Dies bedeutet, dass alle beteiligten Personen dieselben Rechte, dieselbe Macht und dieselbe Kontrolle während des Sexes haben. Für Jean-Paul Sartre zielt das sexuelle Verlangen darauf ab, den anderen zu besitzen und dessen Freiheit zu untergraben. Durch die Inbesitznahme des Gegenübers will die eigene Freiheit erreicht werden (Solomon, 2000, 48/54; Halwani, 2023). Sex ist demnach eine Machtfrage. Holzleithner (2017, 38) meint dazu, dass diese Machtverteilung im Idealfall auf einem konsensualen Geben und Nehmen beruhen sollte. Wenn man diese Macht dazu missbraucht, über jemand anderen zu herrschen, handle es sich um einen sexuellen Übergriff, welcher den Menschen als Subjekt auf ein Objekt reduziere.

Gleichberechtigte sexuelle Beziehungen sind jedoch auch durch Reziprozität charakterisiert. Das bedeutet, dass die beteiligten Personen in einer wechselseitigen Beziehung miteinander stehen. Sie tun etwas *miteinander* (Migotti & Wyatt, 2018, 19). Bei Michel de Montaigne ist die Vorstellung, dass sich sein Gegenüber bei einer Umarmung nicht regt, keine Gegenseitigkeit spüren lässt, fürchterlich (Montaigne, 2002 [1588], 157). Denn nicht nur die emotionale,

sondern auch die leibliche Liebe braucht Reziprozität (Comte-Sponville, 2017, 43; Montaigne, 202 [1588], 175). Es geht zudem um Kommunikation, welche auch auf Gegenseitigkeit basiert. Die beteiligten Personen sollen miteinander kommunizieren können – nicht nur auf körperlicher Ebene, sondern auch durch Mitteilung der eigenen Wünsche, Vorlieben oder auch Bedenken. Diese offene Kommunikation ist Teil von konsensuellem zwischenmenschlichem Sex (Solomon, 2000, 49).

Bezugnehmend auf die oben aufgeworfene Frage, ob *das Gegenüber in seiner Leidenschaft spüren* auch nur einseitig möglich ist, wäre dies im Hinblick auf die Reziprozität nicht ausreichend. Alle beteiligten Personen sollten demnach nicht nur die Leidenschaft des Gegenübers spüren, sondern jene bestenfalls selbst empfinden.

All diesen Aspekten liegt etwas Zentrales zu Grunde: das gegenseitige Einverständnis (Konsens)²⁴, welches charakteristisch für zwischenmenschlichen Sex ist. Damit grenzt sich der Begriff des zwischenmenschlichen Sexes von *nicht* einvernehmlichem/ konsensuellem Sex (Vergewaltigung oder sexueller Missbrauch) ab; genauso wie von nicht-menschlichem Sex, wie beispielsweise sexuelle Aktivitäten mit Sexpuppen oder Robotern²⁵. Konsens ist also Grundvoraussetzung, dass sexuelle Akte wirklich als zwischenmenschlicher Sex gelten und nicht etwa als Vergewaltigung oder sexueller Missbrauch und folglich auch die Menschenwürde nicht verletzt wird (Hörnle, 2016, 866). Wichtig dabei ist, dass die beteiligten Personen eine gewisse geistige und emotionale Reife besitzen, um sich der Verantwortung sowie der Konsequenzen der sexuellen Handlungen bewusst zu sein und diese auch verstehen zu können. Hier spielt auch das Strafrecht eine Rolle, denn eine wichtige Aufgabe der Strafrechtswissenschaft ist es, zu klären, inwiefern es paternalistisch ist oder nicht, gewissen Menschen (Minderjährige, demente Personen, behinderte Personen, Personen unter Substanz Einfluss usw.) ein Defizit ihrer Selbstbestimmung zuzuschreiben und ihnen somit die Fähigkeit, Konsens zu geben, abzusprechen (Hörnle, 2016, 860/ 876 ff.; Holzleithner, 2017, 37).

²⁴ Sexueller Konsens ist jedoch sehr komplex: es geht dabei nicht nur um ein artikuliertes Ja oder Nein, sondern um nicht-verbale Zeichen. Es geht darum, Situationen und Kontexte sowie non-verbale Signale richtig deuten zu können (Miller, 2022, 263).

²⁵ Wobei sich hier die Frage stellt, ob es sich bei sexuellen Aktivitäten mit Sexpuppen oder Robotern um Sex oder eher Masturbation/ Solo-Sex/ Selbstbefriedigung handelt. Mehr dazu in Kapitel 5.1.2.

4.1.2.3 Sexuelle Selbstbestimmung

In der *Erklärung der sexuellen Menschenrechte*, welche von der World Association for Sexual Health (WAS) erstmals 1997 in Valencia proklamiert wurde, werden 16 sexuelle Rechte – also Menschenrechte, die sich auf Sexualität beziehen – angeführt. Unter Punkt drei dieser Rechte (*The right to autonomy and bodily integrity*) findet sich folgende Formulierung:

Everyone has the right to control and decide freely on matters related to their sexuality and their body. This includes the choice of sexual behaviors, practices, partners and relationships with due regard to the rights of others [...]. (World Association for Sexual Health, 2014)

Dies bedeutet, dass jeder Mensch das Recht hat, nicht nur über die eigene Sexualität und den Körper frei zu entscheiden, sondern auch darüber, mit wem man Sex hat, Beziehungen führt und welche Sexualpraktiken man ausübt – all dies unter Berücksichtigung der Rechte und Freiheit anderer Personen.

Generell stellt Selbstbestimmung bzw. Autonomie einen Wert in unserer Gesellschaft dar, der als förderungswürdig, erhaltenswert und respektabel gilt. Es scheint eine Fähigkeit zu sein, welche schützenswert ist und welche es einer Person ermöglicht, das eigene Leben ohne Einfluss von Bevormundung selbstständig zu gestalten und zu leben. Autonomie bedeutet zudem, dass einer Person ein moralischer Status zukommt (Betzler, 2013, 7). Das grundlegende Konzept des Rechts auf Respekt und Achtung ermöglicht jene Autonomie, welche einer Person Würde verleiht; Rousseau und Kant folgend, ist die Autonomie auch jenes Merkmal, welches eine Person kennzeichnet; der Mensch wird als Subjekt anerkannt und nicht lediglich als Objekt (Holzleithner, 2017, 36). Betzler (2013) charakterisiert die Autonomie „als konstitutiv wertvoll, weil sie einerseits Bestandteil eines guten und sinnvollen Lebens ist. Andererseits verleiht Autonomie einer Person Würde und moralische Verantwortung“ (ebd., 8). In Bezug auf die ethische Bewertung von Sexualität generell schreibt Höffe (2023), dass eben genau die Würde sowie die Autonomie des Einzelnen die Maximen darstellen an der sich nicht nur das Strafrecht, sondern auch „die Sexualpädagogik [und] das Toleranzniveau einer Gesellschaft gegenüber abweichendem Sexualverhalten zu orientieren [haben]“ (ebd., 298).

Die sexuelle Selbstbestimmung, also das Vermögen, selbständig, ohne äußere Faktoren, in Freiheit, sein Sexualleben auszuleben, ist Teil der menschlichen Autonomie. Dabei gibt es zwei

Dimensionen dieser Freiheit: die positive sowie die negative (Hörnle, 2016, 856). Bei der positiven Freiheit (Freiheit *zu*) geht es darum, selbst über die eigenen Beziehungen, Vorlieben und Handlungen entscheiden zu können und diese auszuleben; im Fokus steht also die eigene Entscheidungsfreiheit. Was die positive Freiheit *zu* jedoch nicht meint, ist ein sogenanntes „Recht *auf* Sex“. Das heißt, jeder Mensch sollte die Freiheit haben, das eigene Sexualleben so gestalten zu können, wie er will, jedoch nicht, dass er ein generelles Recht bzw. einen Anspruch auf Sex bzw. auf andere Personen hat²⁶ (Srinivasan, 2022, 142).

Die negative Freiheit (Freiheit *von*) meint, dass ich keine äußeren Einschränkungen habe; dass also der eigene Körper und die eigene Sexualität ohne Zwang, Gewalt oder Diskriminierung von außen gelebt werden können (Höffe, 2023, 86).

Vor allem im Feminismus läuft die Debatte um die sexuelle Selbstbestimmung heiß. Es geht hauptsächlich darum, dass Frauen ernst genommen werden in Bezug auf ihren Erfahrungen, Wünsche, Vorlieben etc. Wenn sich Frauen z.B. dazu entscheiden, Sexarbeit nachzugehen, Pornos zu drehen oder Gefallen an Vergewaltigungsfantasien finden, dann – so die mehrheitliche feministische Meinung – ist das ihr gutes Recht und sollte von der Gesellschaft akzeptiert werden (Srinivasan, 2022, 133). Sex sei somit keine Frage der Moral, sondern des Wollens (ebd., 134). Frauen (aber auch jeglichen anderen Menschen – unabhängig von Geschlechtsidentität, Geschlecht, Herkunft, Alter etc.) das Recht abzusprechen, selbst in der Lage zu sein, über ihr eigenes Leben zu entscheiden und ihnen abzusprechen, zu wissen, was sie wollen, entmündigt sie. Die Philosophin Amia Srinivasan schreibt dazu: „Ein Feminismus, der allzu offen mit Selbstbetrug argumentiert, läuft Gefahr, diejenigen, die er befreien will, zu beherrschen“ (ebd., 134). Doch ganz so einfach sei die Sache auch wieder nicht, dass man jegliche sexuellen Entscheidungen lediglich mit Vorlieben argumentieren bzw. legitimieren könne. Die Feministin Ellen Willis meint, dass man einerseits sehr wohl die Entscheidungsfreiheit hinsichtlich des Sexuallebens als unanzweifelbar akzeptieren müsse, jedoch müsse man bedenken, dass es sich dabei nur um eine vermeintliche Entscheidungsfreiheit handle, da sie dem Patriarchat unterstehe und davon geprägt ist (ebd., 135 ff.).

²⁶ Das vermeintliche Recht auf Sex wird vor allem in Incel-Kreisen (*involuntary celibate*) propagiert. Diese radikalisierten (in der Regel) Männer sind der Meinung, dass ihnen ein Recht auf Sex zustehe, Frauen ihnen diesen aber verweigern (Srinivasan, 2022, 121). Die Folge ist ein Frauenhass, der sich auch in Gewalttaten äußert.

Auch die Feministin Catharine MacKinnon ist dieser Meinung. So schreibt sie: „All women live in sexual objectification the way fish live in water“ (MacKinnon, 1989, 149). Frauen können demnach nicht aus ihrer Objektivierung entfliehen, weil sie zu jeder Zeit und überall von patriarchalen Strukturen umgeben sind. Folglich sind unsere vermeintlichen persönlichen Präferenzen Produkt der (patriarchalen) Gesellschaft, in der wir leben, d.h. sie bergen die Gefahr, Diskriminierungen wie Rassismus, Misogynie, Ableismus etc. weiter zu tragen (Srinivasan, 2022, 137). Unter dem Deckmantel der „persönlichen Präferenz“ werden somit unterdrückende Verhaltensweisen reproduziert. Demnach seien unsere Sexualität, unsere sexuellen Vorlieben niemals *wirklich* frei, solange wir in patriarchalen Strukturen leben – dies gilt jedoch nicht nur für Frauen, sondern für alle Menschen. So ist Sex niemals nur rein privat, sondern öffentlich und mehr noch: politisch! Ganz im Sinne der feministischen Parole der 1980er Jahre: Das Private ist politisch! (Holzleithner, 2009, 69).

Das wirft jedoch die Frage auf, was das für die sexuelle Autonomie bedeutet, wenn sie – wie Willis und MacKinnon postulieren – gar nicht wirklich frei bzw. autonom sein kann. Können wir *überhaupt* wissen, was wir wollen – ohne gesellschaftliche Einflüsse? Gibt es überhaupt so etwas wie *wirkliche* sexuelle Selbstbestimmung? Oder: „Ist [...] jegliche individuelle Handlung im Bereich des Sexuellen unrettbar vergiftet?“ (Holzleithner, 2017, 43). Diese implizierte Ohnmacht ließe nicht viel Platz für Hoffnung auf Autonomie.

MacKinnons Position ist radikal. Für sie steht fest: Männer instrumentalisieren Frauen – und diese Objektivierung ist immer negativ zu bewerten. Hier kommt wieder Kants kategorischer Imperativ zu tragen: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (GMS AA II 429). In der Verdinglichung des Menschen beim Sex – wie bei Sartre – sah Kant eine Gefahr. Kant war sich dessen bewusst, dass Sex essenziell für das Überleben der Menschheit ist, doch soll der Umgang mit ihm moralisch tragbar sein. Das Verbot von Sexualität ist also keine Option; vielmehr sollen Achtung, Reziprozität sowie Gleichheit im Rahmen von Sex zentral sein, sodass wir zwar einen Menschen sehr wohl als Mittel verwenden können, *jedoch zugleich immer auch* als Zweck (Comte-Sponville, 2017, 85). Genau diese Möglichkeit, einen Menschen als Mittel, aber auch zugleich als Zweck zu „brauchen“, sieht auch Martha Nussbaum (1995). Sie gibt Hoffnung: bei der Verdinglichung/ Objektivierung ist der Kontext sehr wichtig – d.h., dass es unter bestimmten Bedingungen sehr wohl möglich sei, Objektivierung mit Respekt, Konsens und Gleichheit in Verbindung zu bringen (Holzleithner,

2017, 44; Nussbaum, 1995, 251/ 271) und die sexuelle Autonomie somit nicht vollkommen eliminiert ist. Daraus würde folgen, dass – auch wenn wir alle unter dem Einfluss des Patriarchats stehen, denken und fühlen, und es zu einer gewissen Objektivierung kommt – dies nicht zwingend meint, dass es im sexuellen Kontext bzw. im Sexleben kategorisch etwas Negatives bedeutet, sondern dass es auch etwas Positives sein kann (Nussbaum, 1995, 251). Für Nussbaum ist MacKinnons Position nicht sensibel genug für kontextabhängige Situationen des realen Lebens (ebd., 273). Auch Srinivasan (2002, 134) schreibt, man müsse manchmal einfach darauf vertrauen, dass (bestimmte) sexuelle Akte für die beteiligten Personen genau so gewollt und in Ordnung sind, auch wenn diese von außen betrachtet nicht nachzuvollziehen sind. Comte-Sponville fasst zusammen: „allein Gleichheit und Gegenseitigkeit [ermöglichen] den Partnern, sich dem anderen als Sache anzubieten und trotzdem Personen zu bleiben“ (ebd., 87).

Wir haben also sehr wohl die Möglichkeit auf individuelles Handeln im Bereich des Sexuellen, selbst wenn die uns umgebenden Strukturen einen Rahmen vorgeben. Schlussendlich muss in diesem komplexen Konzept der sexuellen Selbstbestimmung versucht werden, im von Macht und Dominanz durchzogenen Bereich der Sexualität, die Möglichkeit zu schaffen, sexuelle Momente zu erleben bzw. auszuleben, welche sehr wohl für alle beteiligten Personen lustvoll und gewollt sind – auch wenn wir von patriarchalen Strukturen umgeben sind wie ein Fisch vom Wasser (Holzleithner, 2017, 44; MacKinnon, 1989, 149).

4.2 Technikethische Perspektiven

4.2.1 Gestaltung von Technik im Bereich Sex & Liebe

„[M]any of the technological marvels are a response to the universal human need for connection, meaning, and intimacy and reveal how we use technology to answer our deepest longings” – Knafo (2015, 482)

Wir haben also tiefe Sehnsüchte, die wir stillen wollen. Doch nicht immer ist dies im realen zwischenmenschlichen Leben möglich: man stößt auf Ablehnung, trifft nur die falschen potenziellen Partner:innen, fürchtet die soziale Nähe usw. Da würde man meinen, trifft es sich doch ganz gut, wenn man all diese Schwierigkeiten – oder teils Unmöglichkeiten, Sehnsüchte zu befriedigen, mit Hilfe von Technik lösen könnte. Doch mit neuer Technik gehen auch neue Handlungsmöglichkeiten einher, welche wiederum neue moralische Probleme, aber auch

unvorhersagbare Konsequenzen mit sich bringen, die reflektiert und diskutiert werden müssen (Heesen & Sehr, 2018, 229 ff.). Um zu vermeiden, dass man im Nachhinein (nachdem bestimmte Technologien bereits auf dem Markt – und in den Schlafzimmern – sind) lediglich eine oft ineffektive „Reparaturethik“ betreibt, muss die Reflexion und Diskussion über potenzielle Technologien, ihrer Verwendung, ihrer Konsequenzen aber auch ihrer Gestaltung im Vorfeld stattfinden (ebd., 231). Ein zentrales Schlüsselwort hierbei ist „Values in Design“. Dabei handelt es sich um einen Forschungszweig, der sich damit beschäftigt, welche Normen und Werte Technologien eingeschrieben werden (Simon, 2016, 357). Man geht davon aus, dass schon das Design eines Artefaktes, einer Technologie moralische Konsequenzen hat – und diese nicht erst durch deren Nutzung bzw. durch die Intention des/der Anwender:in entstehen (ebd., 359).

4.2.1.1 Menschenähnlichkeit

Im Hinblick auf den Einsatz von Technik in den intimen Bereichen von Liebe und Sex, betrifft eine dieser Fragen das Aussehen. Es stellt sich die Frage, inwieweit man die technologischen Errungenschaften überhaupt menschenähnlich, d.h. humanoid²⁷, gestalten sollte. Können Maschinen vielleicht auch ohne Menschengestalt ihre romantischen oder sexuellen Zwecke erfüllen? Oder braucht es doch die Menschenähnlichkeit?

Wenn man sich aktuelle auf dem Markt verfügbare Technologien wie in Kapitel 5.1.1 ansieht, wird schnell klar, dass humanoide Roboter das Ziel sind. Aber wie ähnlich sind sie den Menschen wirklich und sollten sie uns *überhaupt* ähneln? Matt McMullen, Erfinder der RealDolls, meint dazu:

You can look at even the best of my dolls and you can still tell that's a doll and I wanna keep in that arena. Because a moving doll is different from a completely detailed to the finest skin pore copy of a person and then making it move. For me it's a little bit off putting and I think that's the uncanny valley. So if you keep it far enough away from superrealism I think you're in safer territory (Realdoll Deutschland, 2019, Timecode: 04:23)

²⁷ Wobei Androiden eine noch menschenähnlichere Art der humanoiden Roboter darstellen. D.h. alle Androiden sind Humanoiden, aber nicht alle Humanoiden sind Androiden. Zudem werden weibliche humanoiden bzw. androiden Roboter auch als Gynoiden bezeichnet.

McMullen ist sich also des *uncanny valleys* bewusst. Der Begriff des *uncanny valleys* geht auf den japanischen Robotiker Masahiro Mori zurück, welcher die These aufstellte, dass je menschenähnlicher Roboter gestaltet sind, desto stärkeres Unbehagen lösen sie beim Betrachter aus. Diese These wurde mittlerweile mehrfach empirisch bestätigt (Danaher, 2018, 10; Misselhorn, 2021, 93; Knafo, 2015, 490). Was jedoch nicht geklärt ist, ist, wie „groß“ dieses *valley* ist. Gibt es einen Punkt, an dem es überwunden werden kann? Könnten zukünftige superrealistische Roboter dann wieder ihre Unheimlichkeit ablegen und würden sozial besser akzeptiert werden? (Danaher, 2018, 10)

Misselhorn (2021, 94 ff.) schreibt, dass dieser Effekt des *uncanny valleys* oft auf Empathie bezogen wird, es jedoch auch Beispiele gibt, in denen Menschen trotz des Gefühls des Unbehagens oder der Unheimlichkeit, Empathie für das Gegenüber empfinden können. Wir können also, obwohl wir etwas als unbehaglich oder unheimlich wahrnehmen, trotzdem Empathie dafür empfinden. Dies impliziert, dass das *uncanny valley* vielleicht doch kein so großes Problem darstellt, wie zunächst gedacht (Danaher, 2018, 10).

Generell können wir relativ schnell Empathie für Dinge empfinden. Viele Studien zeigten, dass die Tendenz von Menschen, Objekte zu anthropomorphisieren auch gegeben ist, wenn die Objekte keine Menschenähnlichkeit besitzen (Knafo, 2015, 483) – dies wird von den zahlreichen Fällen von Objektophilie untermauert. Diese Fähigkeit lässt sich vielleicht auf unsere menschliche Empathie zurückführen – die Fähigkeit, uns in andere hineinversetzen zu können (Knafo, 2015, 484). Können Maschinen jedoch sogar Emotionen simulieren, Augenkontakt herstellen (ebd., 96) oder unseren Blicken folgen (Willemse, Marchesi & Wykowska, 2018) ist das Empathie-Empfinden ihnen gegenüber deutlich höher.

Eines der bekanntesten Beispiele hierfür wäre Amazons Alexa (Misselhorn, 2021, 93) oder der Roboter von Boston Dynamics, welcher zwar nur entfernt menschenähnlich ist, jedoch bei Menschen Empathie auslöste, als man sah, wie er geschlagen und getreten wurde (wobei es sich dabei um ein Fake-Video handelte). Wichtig hier: nur weil wir Empathie für etwas empfinden, schreiben wir diesem nicht automatisch zu, Emotionen zu *besitzen*. Generell ist aber der Aspekt des Empathie-Empfindens wichtig, weil dies eine Quelle moralischen Urteilens darstellt (Misselhorn, 2021, 95 ff.). Damit wir also Empathie für etwas empfinden, braucht es keine humanoide Gestalt, aber Empathie allein reicht vielleicht noch nicht, um auch romantisch oder sexuell mit dem Gegenüber zu interagieren. Anhand des Beispiels von Sexrobotern nennt Danaher (2018, 5) zwei Gründe, weshalb die Menschenähnlichkeit wichtig sei: zum einen, weil diese Roboter einen künstlichen Ersatz für zwischenmenschliche (sexuelle) Beziehungen seien

– man will so nahe wie möglich am realen Menschenersatz sein; zum anderen, weil durch die Menschenähnlichkeit wichtige philosophische und ethische Debatten erst geführt werden. Levy (2007, 303) prophezeit für die Mitte des 21. Jahrhunderts, dass (Sex-)Roboter zwar nicht exakt gleich sein werden wie wir Menschen, aber in Hinblick auf ihr Aussehen und ihr Verhalten fast ununterscheidbar von Menschen werden. Kubes (2019b, 70) schreibt jedoch, dass es keinen einzigen überzeugenden pragmatischen oder funktionalen Grund gäbe, technische Artefakte so zu gestalten, dass sie fast ununterscheidbar vom Menschen wären, da wir, um Empathie, Emotionen oder gar Leidenschaft zu empfinden, keine Menschenähnlichkeit des Gegenübers benötigen. Auch Darling schreibt, dass die Menschengestalt bei sozialen Robotern zum Beispiel „overrated“ und „overused“ sei. Es brauche keine Menschenähnlichkeit, da wir zum einen zu jeglichen anderen Objekten Beziehungen, Leidenschaft und Liebe aufbauen können und zum anderen, weil die Gefahr des Enttäuschtwerdens besteht. Das bedeutet, wenn Roboter wie Menschen ausschauen, erwarten wir, dass sie sich auch wie Menschen verhalten. Ist dies nicht der Fall, kann dies Enttäuschung bei den Nutzer:innen auslösen (Corbyn, 2021).

Generell ist es jedoch spannend, dass mit dem Erzeugen von menschenähnlichen Maschinen gleichzeitig eine Humanisierung sowie Dehumanisierung einhergehen. Auf der einen Seite will man auf die Maschine ausweichen, will man weg vom Menschen, doch gleichzeitig sucht man die Menschenähnlichkeit genau wiederum dort, wo man sie zunächst vertrieben hat. Irgendwas hält uns also an der Menschenform; wir können nicht ganz darauf verzichten.

4.2.1.2 Ausstattung mit Sexualität

Abgesehen von der Frage nach der Menschenähnlichkeit, ist auch die Ausstattung von Robotern mit Sexualität umstritten. Nur weil wir den menschlichen Körper simulieren können; ihn mit Sensoren ausstatten, die bei bestimmten Berührungen Orgasmen vorgeben; die die Hauttemperatur steigen lassen oder eine feuchte Roboter-Vagina erzeugen können, sollten wir dies auch tun? Ist Sexualität nicht etwas, das genuin nur *Lebewesen* innewohnt? Das heißt, nur jenen Wesen, die auch fühlen können, die etwas empfinden, die das „Gefühl Sexualität“ spüren? Oder kann man überhaupt von Sexualität bei Robotern sprechen? Können Roboter überhaupt Sexualität mit Menschen „ausleben“, wenn eine Voraussetzung dafür ja unter anderem eine Einwilligung dazu, also Konsens, ist? Wie wir gesehen haben, fallen sexuelle Aktivitäten, bei denen der Konsens fehlt, unter den Begriff der Vergewaltigung. Sparrow (2017) argumentiert, dass es generell unethisch sei, Roboter so zu designen, sodass sie potenziell vergewaltigt werden könnten. Es geht also nicht einmal nur darum, dass sie im

Endeffekt tatsächlich als Vergewaltigungsobjekt benutzt werden, sondern, dass die alleinige Ausstattung von Robotern mit Eigenschaften, die Sex ermöglichen, problematisch ist. Maschinen können nicht als Vergewaltigungsobjekte benutzt werden, wenn die Designer:innen und Entwickler:innen sie gar nicht erst mit bestimmten Merkmalen ausstatteten. Sparrow (2017) betont die Verantwortung, keine Produkte zu entwickeln, welche ein erhöhtes Vergewaltigungsrisiko für 50% der Gesellschaft birgt – also v.a. für Frauen. Aber auch unabhängig davon, ob es wirklich ein erhöhtes Vergewaltigungsrisiko mit sich bringt, sei das Entwickeln eines Produktes, das dies potenziell ermögliche, ein unethisches Resultat von sexistischen und moralisch verwerflichen Einstellungen.

Es gibt aber auch andere Meinungen, welche positives Potenzial in Robotern sehen, die mit Sexualität ausgestattet werden: für ältere Menschen mit Behinderung, als Alternative zu Sexarbeiterinnen, für einsame Menschen, zur Prävention von Sexualstraftaten usw.

4.2.1.3 *Privatheit & Datenschutz*

Neben Fragen nach dem Design von Maschinen, stellt auch die Frage nach dem Datenschutz einen bedeutsamen Aspekt dar. Wir interagieren mit Maschinen, welche wiederum (teils sensible) Daten über uns sammeln. Dadurch wird zwar einerseits ihre Leistung verbessert, da ihre Algorithmen sich besser auf uns, auf ihre Gegenüber, einstellen und somit unsere Wünsche, Vorstellungen und Ansprüche zielgerichteter befriedigen können. Das heißt, unsere Mensch-Maschinen-Interaktionen sind nur so gut, wie die Daten, die wir den Maschinen „füttern“ (Chatzimichali, Harrison & Chrysostomou, 2021). Doch was passiert mit diesen gesammelten Daten überhaupt? Wer genau sammelt sie und wo werden sie gespeichert? Haben eventuell auch Dritte Zugriff darauf und könnten jene Daten auch zweckentfremdet genutzt werden?

Diese Fragen sind nichts neues, denn den Diskurs über Datenschutz gibt es bereits seit den 1960er Jahren (Nissenbaum, 2010, 1). Immer wieder wird von Datenschutz-Verstößen berichtet (Hill, 2022). Wenn es nun um Datenschutz im Bereich von Liebe und Sex geht, handelt es sich bei den gesammelten Daten jedoch um einige der sensibelsten Daten; es sind persönliche, körperliche Daten unserer Privatheit und Intimität. Laut Beate Rössler (2008) gibt es verschiedene Ebenen der Privatheit, welche sie anhand eines Zwiebelmodells darstellt: Ganz innen liegt die (körperliche) persönliche Privatheit und Intimität, dicht umschlossen von der Ebene der sozialen Beziehungen, das heißt von der Familie und intimen Beziehungen. Diese zwei Ebenen bilden also das Kernstück der Privatheit (Grimm et al., 2020, 32 ff.). Laut Rössler (2008) benötigt es die Privatheit sozialer Beziehungen, um die eigenen Gefühle, die Sexualität, physische sowie psychische Hingabe ohne Scham oder Angst auszudrücken. Es braucht eine

geschützte Sphäre, wo wir uns ohne äußere Zwänge, ohne Anpassung an Erwartungshaltungen ausleben können. Doch wenn wir nun Maschinen Zutritt zu diesen Bereichen erlauben, inwieweit kann man dann noch von geschützten Sphären sprechen? Wenn wir mit einer realen Person diese Sphären teilen, ihr Zutritt zu unserer Intimität erlauben und diese mit ihr teilen, gehen wir im Regelfall davon aus, dass diese geteilte Intimität nicht nach außen getragen wird, dass niemand Außenstehendes Einblick in jene Intimität und Handlungen hat. Wenn nun aber eine Maschine Informationen über uns in diesen zutiefst vulnerablen Situationen sammelt und speichert, können wir dann auch sicher sein, dass diese sensiblen Daten nicht an andere weitergegeben werden? Vielleicht sind sich die Nutzer:innen technologischer Artefakte teilweise gar nicht bewusst, dass diese überhaupt Daten von ihnen sammeln; vielleicht herrscht eine gewisse Naivität unter ihnen – vielleicht aber auch Ignoranz. Kate Darling (Roboterethikerin am MIT) befürchtet, dass die Unternehmen, die hinter diesen Technologien stehen, versuchen könnten, Menschen, die diese emotional sehr überzeugenden Technologien verwenden, auszunutzen. Es gäbe keinen ausreichenden Schutz für diese riesigen Datensätze, die diese Unternehmen sammeln (Corbyn, 2021).

Das Phänomen des Privacy Paradoxon spielt hierbei auch eine Rolle. Denn einerseits wird die Privatsphäre und der Schutz dieser als etwas sehr Wichtiges wahrgenommen, andererseits legen Menschen ein Verhalten an den Tag, das die Privatsphäre kompromittiert und tauschen in der Praxis aber ihre intimsten, privatesten Informationen gegen kurzfristige Vorteile. Es herrscht eine Diskrepanz, ein Widerspruch zwischen dem, was man von sich preisgeben will und dem, was man tatsächlich von sich preisgibt (Chatzimichali et al., 2021; Grimm et al., 2020, 45; Kokolakis, 2017). Wobei Helen Nissebaum (2010, 2) schreibt, dass Menschen prinzipiell nichts dagegen haben, dass ihre persönlichen Informationen geteilt werden; das Problem sei jedoch, wenn dies auf eine unangebrachte, unzweckmäßige Weise passiere. Menschen sind also sehr wohl dazu bereit, persönliche Daten von sich preiszugeben, wichtig dabei ist jedoch, dass diese Technologien, die unsere Daten sammeln, auf sozialen Werten und Normen beruhen. Diese Werte und Normen müssen jedoch wiederum von Menschen, von den Entwickler:innen und Designer:innen, einprogrammiert werden. Schlussendlich sind es Individuen, welche die Maschinen programmieren, und folglich können technische Artefakte niemals wirklich wertfrei sein. Es sind Personen, die indirekt die sexuellen Bedürfnisse der Nutzer:innen befriedigen (Di Nucci, 2018, 80). Sie beinhalten nicht nur gesellschaftliche Wertvorstellungen, sondern auch die persönlichen Einstellungen und Präferenzen ihrer Entwickler:innen und Designer:innen (Heesen & Sehr, 2018, 235). Deswegen gilt es, besondere Vorsicht zu wahren, wenn es darum

geht, welche Werte und Normen in Technologien einprogrammiert werden, um zu vermeiden, dass es zu einer Reproduktion von z.B. Stereotypen, Rassismus, Ableismus, Sexismus etc. kommt.

Noch einmal bezugnehmend auf das eingangs erwähnte Zitat McMullens: Im Jahr 2015 sprach Matt McMullen noch etwas „ehrfürchtiger“ über die Implementierung von bestimmten Fähigkeiten der RealDolls wie z.B. (Augen-)Bewegungen, da er selbst bestimmte Grenzen einhalten wolle, um nicht zu sehr dem Superrealismus zu verfallen. Heute, acht Jahre später, können sich die RealDolls jedoch bewegen, können ihre Augen rollen und sind sogar mit KI ausgestattet (Knafo, 2015, 490), d.h. noch menschenähnlicher – wenn auch noch lange nicht menschengleich. Was sagt uns das also über die Grenzen dieser Technologien, wenn selbst der Erfinder noch vor einigen Jahren „Ehrfurcht“ davor hatte, bestimmte Technologien zu verwenden, diese jedoch mittlerweile einsetzt? Es zeigt uns, wie sich der Zugang dazu verändert und wie sich die Grenzen immer mehr verschieben – was machbar ist, wird gemacht. Doch sollten wir alles potenziell Mögliche auch wirklich umsetzen? Oder laufen wir Gefahr, unsere zutiefst menschlichen, intimen Bereiche dadurch negativ zu verändern?

4.2.2 Auswirkungen von Technik auf das Zwischenmenschliche

Der Soziologe Zygmunt Bauman (2003, 180) schreibt, dass in der modernen Welt soziale Beziehungen nicht mehr so starr sind wie in früheren Zeiten. Damit gehe auch eine Ablehnung von längerfristigen Beziehungen einher, da es eine ständige Verfügbarkeit eines immer „noch besseren“ Gegenübers gibt. Bauman sprach also bereits 2003 von einer ständigen Verfügbarkeit potenzieller Partner:innen. Heute, 20 Jahre später, hat sich diese Verfügbarkeit radikal verstärkt. Doch hat sich durch die Möglichkeit, immer und zu jeder Zeit jemanden oder etwas für die Lust- oder Liebesbefriedigung zu finden, auch die Qualität dieser Befriedigungen verändert? Oder ist lediglich der Zugang dazu einfacher und schneller geworden?

Turkle (2012, 468), klinische Psychologin und Professorin für Science, Technology and Society am MIT, meint, dass uns diese potenzielle Austauschbarkeit unsicher macht. Die Möglichkeit, jederzeit jemand Besseres zu finden gehe nämlich in zwei Richtungen: ich kann zwar konstant jemand besseres finden, gleichzeitig kann ich aber auch jederzeit selbst ausgetauscht werden. Das bedeutet, dass mit dieser Lust- oder Liebesbefriedigung auch eine stärkere Unsicherheit und Instabilität einhergeht. Man schwebt in ständiger Gefahr, ausgetauscht und emotional verletzt zu werden. Zudem ändert sich auch der Umgang mit Menschen. Im Vergleich zur realen

Welt ist es in der digitalen Welt relativ leicht, Menschen „zu verlassen“ (Stichwort *ghosting*). Die Distanz wird über die Technologie gewahrt, man sitzt der Person nicht mehr gegenüber, schaut ihr nicht mehr direkt in die Augen. Schlussstriche ziehen wird leichter und damit vielleicht auch häufiger? Ändert sich unser Zugang zu Liebe, zu Beziehungen, zu Sex? Ver- und entlieben wir uns schneller, weil die Schnellebigkeit und Einfachheit der digitalen Welt, der Technik uns dies ermöglicht? Oder stumpft es unser Gefühlsleben doch eher ab, da uns die Schnellebigkeit, der Überfluss und die Entscheidungsmöglichkeiten erdrücken?

Turkle (2012) stellt nicht etwa die Frage, wie sich die Technologien zukünftig entwickeln, sondern wie sich der Mensch entwickelt. Wie verändern wir uns als Menschen, wenn wir immer mehr intime Beziehungen mit Maschinen eingehen? Technologie, so Turkle, formt unsere Intimität; sie trägt dazu bei, dass wir uns überfordert fühlen, weil die Möglichkeiten, wie wir unser Leben führen können, durch neue Technologien, unendlich werden. Sie spricht davon, dass durch die ständige Verbindung zu anderen, eine neue Einsamkeit entsteht. Wir wollen mit Hilfe von Technologien eine Leere in uns füllen, dabei würde zwar die Technologie auf Hochtouren laufen, unser Gefühlsleben jedoch zurückgehen (Knafo, 2015, 482 ff.; Turkle, 2012, 473).

Die Anthropologin Helen Fisher (2016) hingegen postuliert, dass Technologie nicht beeinflusst, wie wir lieben. Wir hätten natürliche Muster, die bestimmen, welche Partner:innen wir wählen und Technologie würde diese zutiefst ursprüngliche Fähigkeit nicht verändern können. Sie spricht davon, dass der einzig wahre Algorithmus unser eigenes Gehirn ist und Technologie nicht in der Lage sei, diesen zu beeinflussen oder zu verändern. Bezugnehmend darauf erwidert die Psychotherapeutin Esther Perel, dass sich durch Technologie unsere Rahmenbedingungen und somit der Kontext, in dem wir lieben, verändert hat. Sie meint, dass das *Verlangen* nach Liebe und Intimität sich zwar nicht geändert hätte, aber der *Kontext*. Sie stellt die Frage, ob das Wesen der Liebe wirklich dasselbe bleibt, auch wenn sich der Kontext, die Rahmenbedingungen verändern. Ist das Bedürfnis, das Wesen der Liebe, wirklich klar vom Kontext getrennt und bleibt von dessen Veränderungen unberührt oder stehen diese Dinge in Wechselwirkung? Perel bejaht Letzteres. Sie meint, dass sich eine sogenannte *stable ambiguity* entwickelt hat. Das bedeutet, dass man Angst vor dem Alleinsein hätte, jedoch auch nicht bereit sei, sich auf intime Beziehungen einzulassen. Daraus ergeben sich Phänomene wie *icing*, *simmering* oder auch *ghosting*. Die ersten zwei Phänomene seien quasi „Hinhaltetekniken“ die dazu führen, dass die Beziehungen lange undefiniert bleiben, jedoch einen gewissen Grad an

beruhigender Beständigkeit und genügend Freiheit in der Beziehung liefert. Letzteres, das *ghosting*, ist jenes Phänomens des plötzlichen, heimlichen Verschwindens – ohne, dass man sich mit dem Schmerz der Trennung auseinandersetzen muss (Fisher, 2016).

Derjenige, dem jedoch das Zwischenmenschliche generell zu kompliziert wird, scheint in den Technologien eine Alternative zu finden – d.h., man braucht weder allein sein noch sich auf reale intime Beziehungen einzulassen. Catrin Misselhorn sieht hinter dieser Abwendung vom Zwischenmenschlichen jedoch ein schwieriges Menschenbild. Dadurch, dass das Gegenüber – sei es ein Roboter, ein Chatbot etc. – keine tatsächliche Wechselseitigkeit bieten kann, laufe man Gefahr, das Gegenüber zu einem Objekt zu machen und zudem würde man sich selbst dadurch nicht mehr ernst nehmen. Es reiche nun, dass die eigenen Probleme, Begierden, Leidenschaften, Zuneigungen kein menschliches Gegenüber mehr erreichen, sondern nur mehr an etwas Leblosem quasi abprallen. Ich brauche kein menschliches Gegenüber. Es geht mehr darum, dass meine eigenen Bedürfnisse erfüllt werden, dass mein eigenes Wohlbefinden gesichert ist – egal, wer oder was mich hört und spürt, Hauptsache *ich habe das Gefühl*, gehört und gespürt zu werden. Dies impliziert, dass die Wichtigkeit des Zwischenmenschlichen immer mehr in den Hintergrund gerät und die eigene Person immer stärker im Vordergrund steht. Doch das Zwischenmenschliche sei sehr wichtig, so Misselhorn, da der Mensch an Widerständen wächst, durch Reibungen, durch menschliche Emotionen, durch unterschiedliche Meinungen usw., die es genauso eben nur in Beziehungen, Interaktionen zwischen echten Menschen gibt. Fehlt all das, weil das Gegenüber genau immer meinen Erwartungen und Meinungen entspricht, kann ich mich als Person auch nicht weiterentwickeln (SWR Kultur, 2024).

Das impliziert, dass sich zwar das Grundverlangen, *wie wir lieben*, nicht verändert hat, jedoch hat sich unser Umgang mit Liebe und folglich mit Beziehungen, Sex und Intimität verändert. Technologische Artefakte haben folglich eine Kraft, so Madeleine Akrich, da sie im Stande sind, soziale Beziehungen zu verändern (Akrich, 1992, 222; Simon, 2016, 360).

Speziell auf die Veränderung unseres sexuellen Verhaltens bezogen sah man die Anfänge der Auslagerung der Sexualität in den digitalen Raum bereits mit dem Aufkommen von Internetpornographie. Es wurde plötzlich möglich, unendlich viele sexuelle Fantasien in kürzester Zeit zu konsumieren. Die Ware der sexuellen Reize wurde zu einem Massenprodukt, das jederzeit abrufbar und verfügbar wurde. Dabei wurden und werden unsere Vorstellungen

von Sex beeinflusst (Sun, Bridges, Johnson, & Ezzell, 2016). Das heißt, Formen von Technologie im Bereich von Sex und Liebe schaffen es, diese leichter und schneller zugänglich zu machen. Durch diese ständige Verfügbarkeit hat sich auch der Wert, welcher Sex zugeschrieben wird, verändert. Spannend dabei ist, dass, wie die Medienprofessorin Nicola Döring und Sandra Poeschl (2019) berichten, sich die Forschung bezüglich des Einflusses des Internets auf unser Sexleben hauptsächlich auf die negativen Aspekte fokussiert und wenig auf die positiven. Dabei stelle v.a. das Internet einen bedeutsamen Rückzugsort für „subkulturell organisierte sexuelle Randgruppen“ (Devlin, 2018, 103) dar.

Die Entwicklungen beschränken sich jedoch nicht nur auf Internetpornographie, denn laut Misselhorn (2021, 119) handelt es sich bei z.B. smarten Sextoys, VR-Pornos oder auch bei Sexrobotern um eine Form von Pornographie.

4.2.3 Hat Technik Rechte?

Technik an sich hat zwar per se keine Rechte. Sie hat auch selbst keine „eigenen Interessen oder Ansprüche“ (Bull, 2019) an das Recht. Bull (2019) zitiert auch den Schweizer Juristen Hans Huber, der in einer Rektoratsrede bereits 1960 davor warnte, die Technik von der Gesellschaft zu trennen und sie wie einen Menschen zur Verantwortung zu ziehen.

Technik hat also faktisch an sich keine Rechte, doch sollte sich das in Zukunft ändern?

Die Frage, ob Technik oder im speziellen menschenähnliche Roboter Rechte haben sollten, wirft eine komplexe Debatte über Ethik, Technologie und die Beziehung zwischen Mensch und Maschine auf. Dabei stellt sich die Frage, was wir überhaupt unter dem Begriff „Roboter“ verstehen. Wenn wir an dieser Stelle von Robotern sprechen, geht es weniger um Industrieroboter, also um Maschinen, welche menschliche Arbeit imitieren, jedoch *keine* Menschenähnlichkeit aufweisen. Vielmehr geht es um humanoide Roboter, d.h. Maschinen, welche menschliche Züge besitzen, oder gar androide Roboter, welche eine besonders starke Ähnlichkeit mit Menschen aufweisen. Die Bewegungen und das Äußere dieser Roboter sind Menschen nachempfunden (Matyjas, 2022, 28).

Derzeit existiert keine ganz klare rechtliche Definition oder Anerkennung von Rechten für Roboter oder für künstliche Intelligenz (mit welcher Roboter teilweise ausgestattet werden). Jedoch verabschiedet die EU am 13. März 2024 den AI-Act – ein KI-Gesetz, welches Standards für die Verwendung von KI in der Zukunft setzen soll. Dabei werden KI-Systeme

anhand ihrer potenziellen Risiken unterschieden – von *inakzeptabel hochriskant*²⁸, über *hochriskant*²⁹, *begrenzt riskant*³⁰ bis hin zu *minimal riskant*³¹ bzw. *nicht riskant*. Ziel ist es, sicherzustellen, dass Grundrechte, Sicherheit und generell – vage formuliert – ethische Standards eingehalten werden; aber auch, dass vulnerable Personen – wie etwa „psychisch labile Menschen oder Kinder“ (SWR Kultur, 2024) vor Manipulation durch KI geschützt würden. Je größer also das Risiko der KI-Systeme für die Gesellschaft ist, desto strenger sollen die Auflagen ausfallen (Deutschlandfunk, 2024; Europäische Kommission, 2024).

Doch obwohl es offiziell keine klaren Gesetze dazu gibt, hat bereits 1942 Isaak Asimov (ein Biochemiker, und Science-Fiction Autor) in seiner Science-Fiction-Geschichte *Der Herumtreiber (Runaround)* drei Gesetze formuliert, an welche sich Roboter zu halten hätten. Erstens, Roboter dürfen Menschen weder aktiv schaden noch durch untätig sein zu Schaden kommen lassen. Zweitens, Roboter müssen den Befehlen der Menschen gehorchen – außer diese Befehle stehen im Widerspruch zum ersten Gesetz. Und drittens, Roboter müssen sich selbst schützen, außer dieser Schutz steht im Widerspruch zum ersten und zweiten Gesetz. Später ergänzte Asimov diese drei Gesetze um ein nulltes, indem es heißt, dass Roboter auch der gesamten Menschheit – weder aktiv noch passiv – keinen Schaden zufügen dürfen. Diese Gesetze sind zwar nicht rechtsbindend, sie bilden aber eine wichtige Grundlage für ethische Entscheidungsfindungen (Devlin, 2018, 44 ff.).

Doch wieso überhaupt darüber diskutieren, wenn es sich ja nur um Metall, Sensoren, Nullen und Einsen handelt und nicht um etwas Lebendiges? Könnte man nicht einfach Roboter, KI oder Maschinen generell, als neutrale leblose Dinge in der Welt betrachten, die zwar existieren, aber keinen großen Einfluss auf uns Menschen als Gesellschaft haben? Sollten Dinge wirklich Rechte und Pflichten haben?

Janina Loh (2019b, 9), die sich intensiv mit Roboterethik (ein Teilbereich der Maschinenethik) auseinandersetzt, hält fest, dass Roboter niemals neutral sind, da sie immer von Menschen hergestellt werden und ihnen somit Werte und Normen durch Menschen implementiert werden. Lediglich zu sagen, Roboter sind keine Lebewesen und haben somit weder Rechte noch

²⁸ Beispielhaft für inakzeptabel hoch riskant wären Systeme, die es Regierungen ermöglichen, soziale Bewertungen von Menschen durchzuführen oder auch sprachgestützte Spielzeuge, welche zu risikohaftem bzw. gefährlichem Verhalten führen (Europäische Kommission, 2024).

²⁹ Hochrisiko-Systeme wären z.B. Systeme in den Bereichen der kritischen Infrastruktur, Bildung, Sicherheit, Strafverfolgung, Migration, Grenzkontrollen usw. (ebd., 2024).

³⁰ Begrenztes Risiko besteht bei Anwendungen, bei denen eine geringe Transparenz vorherrscht. Beispiele wären Chatbots, bei denen explizit darauf aufmerksam gemacht werden muss, dass es sich um eine Maschine handelt (ebd., 2024).

³¹ Beispiele für minimales Risiko wären Spamfilter oder KI-gestützte Videospiele (ebd., 2024).

Pflichten, greift in der ethischen Diskussion zu kurz, ergeben sich mit der Herstellung und Nutzung von Robotern – oder ganz generell von KI – doch zentrale ethische Problemstellungen. Beispielsweise: Haben Roboter das Recht auf Unversehrtheit? Haben sie ein Recht auf Sicherheit oder Freiheit?

Loh (2019b) spricht in ihrer Roboterethik bei Robotern zum einen von *moral agents* und zum anderen von *moral patients*. Bei Robotern als *moral agents* stellt sich die Frage, inwieweit Roboter tatsächlich handelnde Subjekte sind, welche Fähigkeiten sie für moralisches Handeln benötigen und inwiefern sie überhaupt aktive Träger moralischer Pflichten sein können.

Bei der Betrachtung von Robotern als *moral patients* stellen sich hingegen Fragen, die sich auf Roboter als Objekte beziehen. Welcher moralische Wert bzw. welche moralischen Rechte kommen ihnen als passive Träger zu? (Loh, 2019a, 75) Wie sollte man mit ihnen als Objekte umgehen? Bei dieser Betrachtung sind Roboter zwar keine eigenständig handelnden Subjekte, sie sind jedoch Objekte des menschlichen Handelns. Hier stellt sich auch die Frage, was der Umgang mit Robotern für den Menschen bedeutet.

Analog zu Kants Position, dass Tierquälerei den Menschen verrohen ließe und deswegen moralisch schlecht sei, könnte man dies auch auf den Umgang des Menschen mit Robotern umlegen. So wenig, wie es Kant um die Tiere selbst ging, so wenig könnte es auch um die Roboter selbst gehen, sondern lediglich um die Folgen, welche aus dem menschlichen Handeln für den Menschen selbst entstehen; der Fokus läge hier also auf dem Anthropozentrismus (Loh, 2019b, 36). Das heißt, wenn es Rechte und Gesetze für Roboter braucht, dann vielleicht der Vorbeugung der menschlichen Verrohung wegen. So plädiert auch Kate Darling für Roboterrechte mit dem Argument, dass Menschen nur so menschlich bleiben können, nur so einen moralischen menschlichen Charakter wahren können, wenn es Roboterrechte gibt, die eingehalten werden müssen. Sie begrenzt ihre Argumentation auf soziale Roboter, d.h. Roboter, welche in emotionaler und intimer Interaktion mit Menschen stehen (Loh, 2019b, 85 ff.)

Generell kann die Zuschreibung moralischer Werte je nachdem, welchen ethischen zentristischen Ansatz man verfolgt, unterschiedlich begründet werden. Neben dem bereits erwähnten Anthropozentrismus³², gibt es die klassischen Ansätze des Pathozentrismus³³, des

³² Mensch steht im Zentrum, muss moralisch berücksichtigt werden.

³³ Leidensfähige Wesen sollen moralisch berücksichtigt werden.

Biozentrismus³⁴ sowie des Physiozentrismus/ Ökozentrismus³⁵. Ein weiterer zentristischer Ansatz, welcher sich aus den neuen technologischen Herausforderungen ergeben könnte, wäre ein sogenannter *Mathenozentrismus*. Das heißt, alles, was lernen kann, alles, was programmiert oder gesteuert wird, soll moralisch berücksichtigt werden (Loh, 2019b, 37).

Bendel (2018) schreibt, dass es sich lohne, sich mit der Frage nach den moralischen Rechten von Robotern – aber auch genauso von Tieren oder Menschen – immer wieder auseinanderzusetzen, da sich unsere Zugänge und Meinungen dazu immer wieder ändern³⁶. Er spricht dabei von moralischen Rechten und nicht etwa von juristischen Rechten³⁷ und fragt nach den Kriterien, aus denen man solche Rechte ableiten könnte. Er führt dabei die Möglichkeiten der Bezugnahme auf den Lebenswillen oder das Bewusstsein an. Ersteres würde im Falle von Robotern nicht als Kriterium funktionieren, da ein Roboter – im Gegensatz zum Menschen – schlicht und einfach (im biologischen, klassischen Sinne) *nicht lebe*. Das Bewusstsein würde, so Bendel (2018) mit der Empfindungs- und Wahrnehmungsfähigkeit zusammenhängen. Ein Roboter könne zwar wahrnehmen (etwa durch Sensoren), jedoch nicht *empfinden*. Dieser Meinung ist auch Turkle (2012, 471), welche ganz klar die Empfindungsfähigkeit von Robotern verneint.

Diese pathozentrische Position erinnert auch an Peter Singers (Nicht-)Personen-Begriff. Das Kriterium des Nicht-Menschseins würde somit nicht als Argument reichen, um Robotern Rechte zu verweigern – es bräuchte andere Kriterien.

Wäre es jedoch in Zukunft möglich, dass Roboter *tatsächlich* empfindungs- bzw. leidensfähig würden (er selbst glaubt jedoch nicht daran), *müsste* man ihnen wahrscheinlich Rechte zuschreiben. Doch zeigt uns auch unser aktueller Umgang mit Tieren (die einzigen nicht-menschlichen empfindungsfähigen Lebewesen, die wir bisher kennen), dass es moralisch zwar gefordert wäre, diesen Lebewesen Rechte zuzuschreiben, Menschen dies jedoch nicht tun (Singer & Sagan, 2023, 383). Ähnlich würde dies wahrscheinlich auch bei empfindungsfähigen Robotern der Fall sein. Solange Roboter aber keine genuine Empfindungs- bzw.

³⁴ Alles, was lebt, soll moralisch berücksichtigt werden.

³⁵ Die gesamte Natur soll moralisch berücksichtigt werden.

³⁶ Die Gegenüberstellung von Menschen, Tieren und Maschinen sei, so Bendel (2019, 5) hilfreich, in der Diskussion um deren moralischen Status – denn, genauso wie es die Einteilung in *moral agents* und *moral patients* in der Roboterethik gibt, finden wir dies auch in der Tierethik. So sind laut Bendel (2019, 5) alle Menschen *moral patients* und die meisten auch *moral agents*; bei Tieren jedoch sind die meisten lediglich *moral patients* und keine *moral agents*.

³⁷ Als Beispiel führt er den androiden Roboter Sophia an, welcher 2017 die saudi-arabische Staatsbürgerschaft erhalten hat (Bendel, 2019).

Leidensfähigkeit besitzen, steht für Bendel (2019) fest, dass Maschinen keine Rechte haben, da sie keine „Objekte der Moral“ (ebd., 5) seien.

4.3 Zwischenzusammenfassung

Bisher wurden ethisch relevante Fragen zur Thematik behandelt. Es wurde versucht zu fassen, welche Bedeutung Liebe im Gegensatz zu Sex hat; ob man dies überhaupt voneinander trennen kann und ob es möglich ist, von Liebe nicht nur gegenüber Menschen, sondern auch gegenüber Dingen zu sprechen. Vor allem die Beispiele von objektophilen Menschen sprechen dafür.

Der Emotions-Aspekt, der die Grundlage von Liebe darstellt, führte weiter zum Thema Beziehungen, da oft aufgrund der emotionalen Basis der Liebe Beziehungen entstehen können. Dabei wurde versucht, die Bedeutung von Beziehungen für ein glückliches menschliches Leben herauszufinden sowie – analog zum Thema Liebe gegenüber Gegenständen – die Bedeutung bzw. auch die Möglichkeit von Beziehungen zu Dingen, zu Gegenständen zu fassen. Es wurde ersichtlich, dass es dabei die Herausforderung gibt, Glück bzw. Wohlbefinden universell zu definieren, da dies jeweils sehr subjektiv wahrgenommen wird. Nichtsdestotrotz kann festgehalten werden, dass soziale Beziehungen positive Auswirkungen auf das menschliche Leben haben. Im weiteren Schritt wurde Sex thematisiert; etwas konkreter: Welche Rolle Sex für ein glückliches, erfülltes Leben spielt, was das Besondere an zwischenmenschlichem Sex (gegenüber Mensch-Maschine) ist und weshalb die sexuelle Selbstbestimmung eine wichtige Rolle bei der Thematik spielt. Hier kann festgehalten werden, dass Sex zwar nicht das Essenziellste für ein als positiv wahrgenommenes Leben ist, jedoch sehr wohl – unter der Voraussetzung von sexueller Selbstbestimmung und Konsens – soziale sowie biologische Vorteile bringt.

Zudem wurde aus einer technikethischen Perspektive auf das Thema geblickt. Wie sollte Technik im Bereich von Sex und Liebe gestaltet werden, welche Auswirkungen hat dies auf das Zwischenmenschliche, welches in vorherigen Kapiteln behandelt wurde und wie schaut es generell mit Rechten von Robotern im Bereich von Liebe und Sex aus. Im nächsten Schritt wird speziell auf konkrete Anwendungsgebiete dieser eingegangen.

5 Ethische Anwendungsfragen: Sexroboter & Dating-Plattformen

Da wir bereits gesehen haben, dass es unzählige ethische Fragen bezüglich der Bereiche Liebe, Beziehung, Sex und Technik gibt, werden im folgenden Kapitel diese Fragen anhand von Beispielen konkretisiert. Dazu wird der Fokus auf Sexroboter sowie auf Dating-Plattformen gelegt. Sexroboter sind deswegen interessant, weil sie ein komplett neues Feld aufmachen und uns Menschen mit kopfzerbrechenden Widersprüchen konfrontieren. Auf den ersten Blick scheint dieses Thema für manche vielleicht befremdlich, ja, dystopisch und manch einer würde die Thematik, ohne zu zögern, für moralisch verwerflich abtun. Doch durch die vermehrte Auseinandersetzung damit, wird klar, dass es bei dem Thema um viel mehr geht, als zu schockieren – es geht um die Beziehung und um die Grenzen zwischen Mensch und Technik.

5.1 Sexroboter

Zunächst wird ausführlicher beschrieben, wie es auf dem Sexroboter-Markt aktuell aussieht, damit man ein Gefühl für die tatsächliche Relevanz des Themas bekommt. Im Anschluss geht es um die Frage, ob Sexroboter überhaupt ihrem Namen gerecht werden: Ist der Umgang mit ihnen überhaupt Sex oder doch „nur“ Masturbation? Was, wenn es sich lediglich um Masturbation handelt? Ist die ganze Debatte dann überflüssig? Wenn es sich jedoch um Sex handelt, stellt sich die Frage: inwiefern Sexroboter dann Träger von Rechten sind bzw. sein sollten.

Des Weiteren werden die Potenziale sowie die problematischen Aspekte von Sexrobotern angeschaut. Dabei werden die am häufigsten erwähnten sowie auch teils sehr kontroverse potenziell positiven Anwendungsbereiche von Sexrobotern angeführt, die wären: die Bekämpfung von Einsamkeit, der Nutzen für Menschen mit Behinderung, die Möglichkeit als Alternative zu menschlicher Sexarbeit sowie die Prävention von Sexualstraftaten. Im Anschluss wird sogleich die Kehrseite, d.h. die potenziell negativen Konsequenzen dargelegt. Auch hier werden kontroverse und doch wichtige Aspekte genannt: von der Förderung von Gewalt- bzw. Vergewaltigungsfantasien über die Reproduktion von Geschlechterstereotypen- und vorurteile bis hin zur Verwendung von Kinderrobotern im therapeutischen Bereich.

5.1.1 Beispiele von Sexrobotern

Es gibt verschiedene Unternehmen, welche Sexroboter herstellen und die sich in ihrer Bekanntheit sowie Glaubwürdigkeit unterscheiden.

Lange Zeit war das Unternehmen *True Companion* in den Medien, da es bereits 2010 den Sexbot *Roxxxy* in Las Vegas vorstellte und dessen glorreiche Zukunft versprach (das damalige Model war relativ enttäuschend, da es nicht den Erwartungen entsprach, die vom Unternehmen versprochen wurden). Zudem erregte das Unternehmen Aufmerksamkeit, da die verschiedenen wählbaren Modi oder „Persönlichkeiten“ von *Roxxxy* u.a. als *Frigid Farah*, *Wild Wendy* oder *Young Yoko* betitelt wurden. Seit 2010 gibt es jedoch keine neuen Informationen zu *Roxxxy*, obwohl der Geschäftsführer Douglas Hines 2017 angab, bereits an der 16. Version von *Roxxxy* zu arbeiten. Mittlerweile findet man auch bei einer Internetrecherche kaum Informationen zum Unternehmen selbst und solange es keine Updates diesbezüglich gibt, bleibt *Roxxxy* wohl ein Mysterium (Kleeman, 2017).

Anders sieht es mit dem wohl bekanntesten Unternehmen, Abyss Creations aus Los Angeles, aus. Unter der Führung des CEO Matt McMullen stellt das Unternehmen (und sein Schwesterunternehmen Realbotix) sogenannte RealDolls her: superrealistische lebensgroße Silikonpuppen, von denen pro Jahr ca. 600 Stück an Kunden aus der ganzen Welt verschickt werden – darunter die USA, China, Japan, aber auch europäische Länder wie Deutschland oder Großbritannien (Kleemann, 2021, 17). Eines der bekanntesten Modelle ist die RealDoll namens *Harmony*. Daneben gibt es aber mittlerweile auch noch *Solana*, *Serenity*, *Nova* oder *Tanya*. Auf der Unternehmens-Website findet sich die vielversprechende Beschreibung zu den RealDolls:

Realdollx is an AI driven robotic doll system powered by the technology developed over the past several years. It features a modular head system with multiple points of actuation, which enables the doll to form expressions, move its head, and speak to you. The eyes can also move and blink, creating an experience never before possible with any doll. It is designed to run with customizable AI software "X-Mode", which allows you to create unique personalities and control the voice of your robot. With your Realdollx purchase you will receive the AI software and one year subscription to X-Mode, which is managed and distributed by RealDoll (RealDoll.com, 2024).

Faszinierend dabei ist, dass jeder Sexbot dabei ganz individuell zusammenstellbar ist: vom Augapfel, übers Make-up, der Frisur und der Busenform bis hin zur Vulvaform (herausnehmbar oder fix verbaut) – inklusive oder exklusive Schambehaarung gegen Aufpreis. Auch kostspielige Extras wie Sommersprossen, Piercings oder zusätzlich einsetzbare Dildos (zu finden unter dem Menüpunkt „Transgender Converter“) lassen keine Kundenwünsche offen. Man kann jedoch auch „nur“ den Kopf kaufen – preislich beginnend bei über 6000\$; wer hingegen auch den Körper kaufen möchte, muss allein beim Standardmodell mit mindestens über 10.000\$ rechnen. Preislich gibt es nach oben quasi keine Grenzen, da die Sexbots individuell angefertigt werden können.

Ein weiterer nennenswerter Unternehmer ist der Spanier Sergi Santos. Mit seinem Sexbot namens *Samantha*³⁸ ist sein Unternehmen *Synthea Amatus* in Europa der bekannteste Sexbot-Hersteller. 2015 baute Santos das erste Modell und obwohl es mittlerweile leise um ihn geworden ist³⁹, ist es besonders spannend, dass *Samantha* so etwas wie einen eigenen Willen einprogrammiert hat: sie muss nämlich umworben werden. Das heißt, wenn man sich ihr unangemessen nähert bzw. sich ihr aufdrängt, reagiert sie darauf negativ (Devlin, 2018, 126; Gemmill, 2018). Santos hat ihr also sozusagen einen „Consent-Algorithmus“ einprogrammiert.

Was die Zielgruppe anbelangt, spezialisieren sich die Sexroboter-Unternehmen hauptsächlich auf heterosexuelle Männer. Zwar gibt es auch einzelne männliche⁴⁰ Sexroboter oder auch Transgender-Modelle, doch bleibt der Fokus auf der Bedürfnisbefriedigung heterosexueller Männer (Danaher, 2018, 7; Misselhorn, 2021, 113).

³⁸ Wer den Film *Her* (2013) von Spike Jones gesehen hat (in dem auch das Objekt der Begierde, das Betriebssystem, den Namen Samantha trägt), erkennt die Ähnlichkeit und Anspielung des Namens: Samantha bedeutet nämlich die „ZuhörerIn“ bzw. „Gehorcherin“.

³⁹ Die Website von *Synthea Amatus* (syntheaamatus.com) existiert zwar noch, die jeweiligen Videos zu den Sexbots sind jedoch auf privat gestellt. Der Online-Shop führt auch drei Sexbots an (Preis jeweils 6000€), jedoch fehlen jegliche Bilder dazu und der letzte Blogpost auf der Website wurde im Dezember 2017 verfasst. Kontaktdaten sind jedoch vorhanden (Stand 29.05.23).

⁴⁰ So z.B. das Modell Rocky von der Firma True Companion. Wobei laut McMullen weniger als 10% der Kunden:innen weiblich sind (Danaher, 2018, 7).

5.1.2 Sex oder Masturbation?

Was muss ein Sexroboter erfüllen, um ein Sexpartner zu sein? Migotti und Wyatt (2018, 19) schreiben, dass Sexroboter entweder genuin (zumindest annähernd) sexuell handlungsfähig sein müssen oder aber diese Handlungsfähigkeit imitieren können müssen. Damit Sex nämlich als Sex definiert werden kann, braucht es eine gemeinsame geteilte sexuelle Handlungsfähigkeit von Mensch und Maschine. Sie fassen zusammen: „having sex can be understood as an epitome of being sexual together [...]“ (ebd., 20). Laut dieser Definition von Sex kann man also nur Sex mit einem Gegenüber haben und nicht lediglich mit sich selbst, da es eine „shared sexual agency“ (ebd., 20) benötigt. Im Fall von Sexrobotern müssen diese also in der Lage sein, auch Sex mit dem menschlichen Gegenüber haben zu können. Der Unterschied von Sexrobotern zu anderen Sexspielzeugen oder Sexpuppen sei die fehlende Trägheit der Sexbots (ebd., 23), da sie ein aktives Handeln simulieren. Gäbe es keinen Unterschied zwischen Sexrobotern und Sexspielzeug, gäbe es auch keine ethischen und sozialen Probleme, die behandelt werden müssten.

Wie bereits erwähnt, hielt Aristoteles Freundschaft und Liebe mit unbeseelten Dingen für unmöglich. So würde er vermutlich in der heutigen Sexroboter-Debatte die Position vertreten, dass Sex mit Robotern lediglich Masturbation sei – da die Seele fehle (Loh, 2019b, 83). Auch Horx (2017, 259) spricht davon, dass Sexualität eine Seele brauche, um nicht unter die Kategorie der Masturbation zu fallen und stellt zudem die Frage, wie weit wir uns selbst täuschen können, indem wir uns einreden, die Dinge seien beseelt.

Eine ähnliche Position vertritt Sparrow (2017), der sich klar dagegen ausspricht, dass es so etwas wie Sex mit Robotern gibt, da Roboter (zumindest noch) nicht fühlen können. Robotersex sei, so Sparrow, also lediglich „high tech“-Masturbation (Earp & Grunt-Mejer, 2021). Migotti und Wyatt (2018) sprechen zudem davon, dass es einen kategorischen Unterschied gibt zwischen „doing something to somebody“ und „doing something *with* somebody“ (ebd., 22). Wenn das Gegenüber mir in einer bestimmten (sexuellen) Situation nicht gleichgestellt ist oder auch keinen Konsens gibt, handelt es sich nicht um ein „doing something *with* somebody“. Diese Unterscheidung ist z.B. im Falle von Vergewaltigung zentral.

Konträr dazu ist David Levy (2007) der Meinung, dass Robotersex sehr wohl Sex ist. Zwar ist die Definition des Begriffes des „Sexes“ traditionell Interaktionen zwischen zwei Menschen vorbehalten, doch durch den technologischen Fortschritt, kann sich diese Definition erweitern.

Es geht ihm primär um die subjektive Wahrnehmung von Sex. Wenn ich als Mensch mit einem Roboter intim werde und ich diese Intimität als Sex definiere, ist Robotersex als Sex als solchen anzuerkennen; denn Sex umfasst viel mehr als die reine körperliche Aktivität – emotionale und psychologische Faktoren sind dabei auch zentral. Kubes (2019a, 358) schreibt dazu: „Wer immer einen Sexroboter als materielles Gegenüber einer erotischen Interaktion akzeptiert, untermauert damit zugleich dessen *agency* als Aktant in einer sexuellen Begegnung“.

Dadurch, dass diese Debatte über Sexroboter überhaupt geführt wird, wird doch ersichtlich, dass mehrheitlich ein Unterschied zwischen Sexrobotern und „herkömmlichen“ Sexspielzeugen gemacht wird. Daraus könnte man schließen, dass die Aktivitäten mit Sexrobotern doch mehr als reine Masturbation sind, da sich diese Debatte sonst gar nicht erst ergeben würde. Wir halten also fest, dass Intimität mit Sexrobotern mehr als Masturbation ist, es jedoch trotzdem noch einen signifikanten Unterschied zu *zwischenmenschlichem* Sex gibt. Es kann daher hilfreich sein, eine neue Art von sexuellen Akten zu denken – etwas, das zwischen Masturbation und *zwischenmenschlichem* Sex liegt, bis jetzt aber aufgrund fehlender Notwendigkeit (d.h., bevor es Sexroboter überhaupt gab), nicht wirklich mitgedacht wurde bzw. mitgedacht werden musste.

5.1.3 Haben Sexroboter Rechte?

Auf der einen Seite argumentieren Befürworter:innen, dass Sexroboter als Produkte menschlicher Kreativität und Innovation betrachtet werden sollten, die keine eigenen Rechte benötigen. Diese Perspektive betont die Rolle von Robotern als Werkzeuge oder Unterhaltungsgeräte, die von Menschen geschaffen wurden, um menschliche Bedürfnisse zu erfüllen. Sexroboter könnten demnach als komplexe Spielzeuge angesehen werden, die den Besitzer:innen gehören und keine eigenständige Existenzberechtigung haben.

Auf der anderen Seite stehen Bedenken bezüglich ethischer Aspekte, die bei der Nutzung von Sexrobotern auftreten können. Einige argumentieren, dass Roboter, insbesondere wenn sie menschenähnliche Intelligenz oder Empfindungen simulieren, moralische Anerkennung verdienen könnten. Dies könnte bedeuten, dass bestimmte Rechte oder Schutzmechanismen in Betracht gezogen werden sollten, um sicherzustellen, dass der Umgang mit diesen Robotern ethischen Standards entspricht. Grund dafür könnte – ähnlich wie bei Kant – die Sorge um die „Verrohung“ des Menschen sein⁴¹.

Aber selbst, wenn wir Sexrobotern einen moralischen Status zuerkennen, stellen diese Roboter trotzdem noch eine Art Sexsklaven dar, die den Menschen dienen, so Danaher (2018, 11). Was bedeutet das für uns als Gesellschaft? Sollten wir diese Unterklasse an Sexsklaven vermeiden? Macht es die Zuschreibung eines moralischen Status besser, dass es solch eine Klasse dann gäbe? Oder – im Gegenteil – macht es das sogar schlimmer, da wir ihnen zwar einen moralischen Status zuerkennen, sie aber *trotzdem* als Sexsklaven benutzen? Joanna Bryson zum Beispiel ist der Meinung, dass Roboter generell immer Sklaven sein sollten⁴². Genauso sehen andere Philosoph:innen darin kein ethisches Problem, wenn Roboter als Sklaven behandelt werden – selbst, wenn sie einen moralischen Status besitzen (ebd., 11; Bryson, 2010).

Es ist jedoch wichtig zu beachten, dass die Idee, Rechte für Sexroboter zu schaffen, weitreichende gesellschaftliche Auswirkungen haben könnte. Es müssten klare Richtlinien und Normen entwickelt werden, um sicherzustellen, dass die Rechte von Sexrobotern nicht die ethischen Prinzipien und Werte der Gesellschaft untergraben. Gleichzeitig ist es notwendig, die Grenzen zwischen Maschinen und lebenden Wesen klar zu definieren, um einen Missbrauch von Technologie zu verhindern.

Was die aktuelle rechtliche Lage angeht, wurde bereits erwähnt, dass zwar 2024 ein KI-Gesetz von der EU verabschiedet wurde⁴³, es bislang jedoch keine speziell Sexroboter betreffenden Vorschriften bzw. Gesetze gibt, die die Rechte bzw. den Umgang mit Sexrobotern regeln.

⁴¹ Siehe Kapitel 4.2.3.

⁴² Das Wort „Roboter“ kommt aus dem Tschechischen und leitet sich von „Zwangsarbeit“ (robotnik) oder „Fron- und Zwangsarbeit“ (robota) ab. 1922 hat Karel Čapek das Drama *Rossumovi Univerzální Roboti* (R.U.R.) verfasst, in welchem er darunter industriell hergestellte Gestalten in Menschenform versteht. Von seinem Bruder Josef Čapek (Künstler und Schriftsteller) übernahm er den Begriff des „Roboters“ (Carpenter, 2018, 275; Devlin, 2018, 41).

⁴³ Siehe Kapitel 4.2.3.

5.1.4 Potenzial von Sexrobotern

„I think it’s a good thing [the RealDoll] if it’s used in the right way” – Matt McMullen
(Knafo, 2015, 489)

Mit diesem Zitat impliziert selbst der Erfinder der RealDolls, dass es auch einen „wrong way“ geben kann, wenn es um die Verwendung von Sexbots geht. Es kommt also darauf an, wie man diese benützt. Zudem könnten Sexroboter dazu dienen, das ungleichmäßig verteilte universelle Gut der sexuellen Erfüllung, einer breiteren Masse zugänglich zu machen (Migotti & Wyatt, 2018, 24). Ein Problem dabei ist jedoch, dass, wenn Sexroboter tatsächlich genuin sexuell handlungsfähig werden, sie auch theoretisch Entscheidungen über die Sexpartner:innen-Auswahl treffen könnten – eine gleichmäßigere Verteilung von „Sexressourcen“ wäre somit nicht gegeben (Migotti & Wyatt, 2018, 24).

Generell haben Wissenschaftler:innen beobachtet, dass in der akademischen Literatur nur selten über ambivalente Wirkungen von Sexpuppen und Sexrobotern diskutiert wird. Meist wird eine kategorische Entweder-Oder-Entscheidung gemacht, bei der die Konsequenzen entweder vollkommen gut oder vollkommen schlecht sind (Björkas & Larsson, 2021, 1231). Doch greift eine Schwarz-Weiß-Kategorisierung in gut und schlecht, wie auch in vielen anderen Lebensbereichen, zu kurz.

5.1.4.1 Bekämpfung von Einsamkeit

„Einsamkeit ist gescheitertes Alleinsein.“
– Sherry Turkle (2012, 483)

Ein Potenzial zur positiven Verwendung von Sexrobotern könnte die Bekämpfung von Einsamkeit sein. Bereits Loh (2017, 42) sprach davon, dass wir in aktuellen Zeiten viel mit Isolation und Einsamkeit konfrontiert sind. Sexroboter könnten also der Einsamkeit entgegenwirken. Auch Levy sprach bereits 2007 davon, dass Sexroboter das Potenzial hätten, verlorene oder gar verstorbene Partner:innen zu ersetzen (Levy, 2007, 105). Vor allem in einem fortgeschrittenen Alter, in welchem intime Beziehungen tendenziell länger dauern, bis sie entstehen, könnten Sexroboter durch ihre Anpassungsfähigkeit diesen Prozess beschleunigen (ebd., 302).

Aber nicht nur verlorene, sondern vielleicht auch gar nicht erst gefundene Partner:innen könnten durch Sexroboter ersetzt werden. Misselhorn (2021, 115) schreibt, dass bei einer vergeblichen Partnersuche, aber auch zur Bewältigung von Traumata sexueller Art, Sexroboter Abhilfe schaffen könnten. Und auch Levy (2007, 308) spricht davon, dass Sexroboter nicht nur hervorragende *sex teachers* werden könnten, sondern zudem auch therapeutische Aufgaben übernehmen werden und somit viele psychosexuellen Probleme von Menschen lösen könnten. Kubes (2019a, 11) hingegen kritisiert Levys (2007, 307) Zukunftsvisionen, in welchen Sexroboter Sex-Lehrer:innen würden, welche ihre Schüler:innen in virtuose Liebhaber:innen verwandeln und somit jeglicher schlechter Sex vermeidbar wird und folglich die Menschen ausgeglichener würden.

Bei der vergeblichen Partnersuche spielt auch die soziale Angst eine Rolle: Wenn Männer gewisse Furcht vor Frauen bzw. sexuellen Interaktionen mit ihnen haben, können Sexbots u.a. dabei helfen, diese Angst zu überwinden, indem sie mit den Sexbots „üben“ können. So berichtet Matt McMullen in einem Interview, dass ihm Kunden davon berichteten, dass sie mit Hilfe der RealDoll, ihre Ängste überwinden konnten und angefangen haben, reale Frauen zu daten (Knafo, 2015, 489). Auch McArthur (2018, 41) schreibt, dass Sexroboter helfen können, Menschen auf zwischenmenschliche Beziehungen vorzubereiten, ihnen eine Sicherheit beim Sex zu geben und ihr sexuelles Selbstvertrauen zu stärken. Ähnlich hat auch Levy (2007, 307) zukünftige Sexroboter als relativ simple Lösung für fehlendes sexuelles Selbstbewusstsein, schlechten Sex oder gar kaputte Beziehungen gesehen. In diesen Fällen dienen Sexroboter als eine Art Praxis. Menschen üben mit ihnen, um in realen zwischenmenschlichen Interaktionen „gut funktionieren“ zu können. Der Roboter wird quasi als Mittel benutzt, als Vorbereitung auf das reale Leben und weniger als Ersatz, da das dahinterliegende Ziel immer noch die reale soziale Interaktion mit Menschen bleibt.

Doch sind Sexroboter kein Allheilmittel für all diese Probleme. Kubes (2019a, 11) spricht davon, dass Kritiker:innen genauso wie Befürworter:innen von Sexrobotern die gleichen falschen ontologischen Annahmen teilten, indem sie diesen fast schon transzendente Qualitäten zuschreiben. Auch Darling äußert Bedenken, dass soziale Roboter als Lösungen für unsere gesellschaftlichen Probleme – wie Einsamkeit oder aber auch Care-Arbeit – gesehen werden könnten. Dabei sei es aber wichtig, diese sozialen Roboter lediglich als Ergänzung zum Menschen und nicht als dessen Ersatz zu sehen (Corbyn, 2021).

Kritisch sehen auch Carvalho Nascimento, Da Silva und Siqueira-Batista (2018) die Nutzung von Sexrobotern im Kampf gegen Einsamkeit. Es könnte die Gefahr bestehen, dass durch die Herstellung und Nutzung von Sexrobotern Isolation und Einsamkeit verstärkt würden, da Menschen dazu tendieren könnten, sich zurückzuziehen von „normalen“ alltäglichen Beziehungen (Carvalho Nascimento et al., 2018).

Auch sexuelle Einsamkeit im Alter wird u.a. von Jecker (2021) angeführt. Bezüglich der sogenannten sexuellen Altersdiskriminierung schreiben Earp und Grunt-Mejer (2021), dass ältere Menschen oft sexuelle Bedürfnisse haben, diese jedoch teilweise stigmatisiert oder auch ignoriert werden. Es sei wichtig, darüber zu sprechen, jedoch sehen sie eine Gefahr darin, wenn dieser *sexual ageism* gerade durch Sexroboter verstärkt werden könnte. Grund dafür wäre, dass die Verwendung von Sexrobotern bei älteren Menschen den Eindruck erwecken könnte, dass ältere Menschen auf Technologien angewiesen sind, um ihre sexuelle Energie ausleben zu können (Earp & Grunt-Mejer, 2021).

5.1.4.2 Menschen mit Behinderung

Ein weiterer potenzieller Vorteil von Sexrobotern stellt die Verwendung dieser von Menschen mit geistigen, neurologischen oder auch körperlichen Behinderungen dar, um somit ihre sexuellen Bedürfnisse befriedigen zu können (Misselhorn, 2021, 115).

Jecker (2021) argumentiert, dass Sexroboter für ältere Menschen mit Behinderungen eine vernünftige und auch würdevolle Möglichkeit darstellen, um auch im Alter noch Sex zu haben. Sie sieht das Potenzial vor allem im Bereich älterer behinderter Menschen.

Ebenso plädiert Ezio Di Nucci (2018) dafür, dass der Einsatz von Sexrobotern behinderte Menschen dazu befähigt, ihre sexuelle Autonomie auszuleben (Danaher & McArthur, 2018, 29).

Dennoch gibt es bezüglich des Sexroboter-Einsatzes bei behinderten Menschen auch den Einwand, dass Roboter schlussendlich immer noch potenzielle Gefahren bergen, da sie letztlich immer noch Maschinen sind, die z.B. Menschen verletzen können⁴⁴. Und sind es nicht genau die vulnerabelsten Personen unserer Gesellschaft – u.a. Ältere und Behinderte – welche im sexuellen Kontext vor solchen Gefahren geschützt werden sollten? Di Nucci (2018, 85) antwortet auf diesen Einwand, dass Sexroboter im Gegensatz zu menschlichen *sexual carers*,

⁴⁴ Ein Beispiel wäre ein Roboter, der beim Schachspielen den Finger seines siebenjährigen Gegenübers gebrochen hat (Lobe, 2022).

die bessere Option sind, da Sexroboter programmiert und somit besser kontrolliert werden können als dies bei *human sexual carers* der Fall ist. Zudem betont Di Nucci (2018, 86), dass das Ignorieren bzw. das Vermeiden des Themas der sexuellen Bedürfnisse von behinderten Menschen für uns zwar die *safer option* ist, jedoch keine gerechte. Zudem betont er, dass es natürlich wünschenswerter sei, würde die Befriedigung von sexuellen Bedürfnissen von behinderten Menschen auf einem nicht profitorientierten System und auf Freiwilligkeit seitens der Personen bestehen, die diese Bedürfnisse befriedigen. Jedoch sei diese Solidarität (noch) nicht in Sicht, weshalb man in der Zwischenzeit keine Angst davor haben sollte, diese neuen Technologien in diesen Bereichen anzuwenden.

Nichtsdestotrotz fehlt die genuin menschliche Komponente bei Robotern. Sherry Turkle (2012) berichtet von einem Gespräch mit einem ehemaligen Kollegen, der nach einem Unfall im Rollstuhl saß. Im Kontext von Robotern, die sich um alte oder behinderte Menschen kümmern, sagte er: „Zeigen Sie mir jemanden in meiner Lage, der nach einem Roboter sucht, und ich zeige Ihnen jemanden, der eigentlich einen Menschen sucht, aber keinen finden kann“ (ebd., 470 ff.).

5.1.4.3 Alternative zur Sexarbeit

Das Geschäftskonzept von Sexrobotern, die Sexarbeit leisten, existiert bereits. So gibt bzw. gab es auch in europäischen Städten wie Paris, London, Barcelona usw. derartige Bordelle (Future of Sex, 2024; Velour, 2019). Auch in Wien sorgte ein Bordell für Schlagzeilen, als sich dort *Fanny* großer Beliebtheit erfreute⁴⁵. In Deutschland gab es bis Sommer 2023 das *BorDoll* in Dortmund, welches aufgrund von Personalmangel schließen musste. Das *Cybrothel* in Berlin hingegen ist immer noch aktiv (Bendel, 2023) und bietet auf seiner Website verschiedenste Modelle an^{46 47 48}.

Carpenter (2018, 261) spricht von Sexrobotern als *robot sex workers* und definiert diese dabei als Roboter, die mit der Fähigkeit zur sexuellen Stimulation ausgestattet sind und/oder zur menschlichen sexuellen Befriedigung dienen. Der Begriff der Sexarbeiter, den sie hierbei verwendet, wirft die Frage auf, ob mit dem vermehrten Einsatz von Sexrobotern menschliche

⁴⁵ Wobei es sich bei Fanny sehr wahrscheinlich um eine realitätsnahe Sexpuppe, jedoch nicht um einen Sexroboter mit KI handelt.

⁴⁶ Von *Robo Kokeshi 2.0*. mit eigener Persönlichkeit über *Luna der Vampir* bis hin zu *ÆQUINA*, einem Frauenkörper mit Pferdekopf.

⁴⁷ Gründer dieses ersten *Cybrothels* ist der Österreicher Philipp Fussenegger (Cybrothel, 2024).

⁴⁸ Spannender Bericht über das *Cybrothel* in Berlin auf Arte Tracks (Arte Tracks, 2024).

Sexarbeit in Zukunft nicht mehr gebraucht wird. Spanische Sexarbeiterinnen der Sexarbeiter:innen Gewerkschaft sprechen von ihrer Angst, dass ihre Arbeit überflüssig wird und dass der Gebrauch von Sexrobotern, mit denen man „alles machen kann“ die Gefahr birgt, dass diese Handlungen auf reale Frauen übertragen werden. Zudem sei Sexarbeit mehr als der reine Akt des Sexes. Es gehe vor allem darum, dass Sexarbeiter:innen das Gespür benötigen, zu wissen, was das Gegenüber braucht, was ihn glücklich macht und besonders auch was ihn nicht verletzt, ihm nicht weh tut – weder psychisch noch physisch (Arlamovsky, 2019, 00:25:30).

Besonders interessant ist – wie DiTecco und Karaian (2023) in ihrer empirischen Untersuchung gezeigt haben – die Wahrnehmung von Sexarbeit in der Gesellschaft. Sie schreiben, dass sowohl von der Pro- als auch von der Contra-Sexroboter-Seite Sexarbeit im besten Falle als wenig wertvoll verstanden wird, für welche man keine besonderen Fähigkeiten braucht und diese daher auch leicht verdrängbar bzw. austauschbar ist. Im schlimmsten Fall spricht man bei Sexarbeit davon, dass Sexarbeit etwas Schädliches ist, das unbedingt verboten bzw. abgeschafft werden muss. Das Problem dieser Perspektiven ist, dass die Identitäten, Fähigkeiten und Erfahrungen von Sexarbeiter:innen dadurch ignoriert werden. Dies führt wiederum zu Stigmatisierung und Beraubung rechtlicher Handlungsteilhabe in unserer Gesellschaft.

Folglich kann, wenn Sexarbeit generell als negativ erachtet wird, *Sexroboter*-Sexarbeit als positiv wahrgenommen werden, da dadurch reale Frauen diese Arbeit nicht mehr ausüben „müssen“. Dieser Meinung ist z.B. Vanessa de Largie, eine australische Schauspielerin und Sex-Kolumnistin. De Largie hat selbst eine Vergewaltigung durchlebt und meint, sie bevorzuge es, wenn jemand seine kranken Vergewaltigungsfantasien mit einem Sexroboter anstelle eines Menschen auslebt (De Largie, 2017; Loh, 2019c, 6). Die Nachfrage nach menschlichen Sexarbeiter:innen könnte sinken und indirekt dazu beitragen, dass auch der Menschenhandel und damit verbundene Verbrechen reduziert würden. Gleichzeitig gibt es Stimmen, welche Sexarbeit in all ihren Formen verurteilt und somit auch die Sexarbeit, welche Roboter ausüben. So gab es in Frankreich⁴⁹ Proteste der feministischen Gruppe Mouvment du Nid. Denn solche Bordelle seien Orte an denen mit der Nachahmung von Vergewaltigung auf Kosten von Frauen Geld gemacht werde (Rahman, 2018; Vice, 2018).

⁴⁹ In Frankreich sind seit 1946 Bordelle verboten, sowie seit 2016 generell Prostitution für Freier; Prostituierte bleiben straffrei (Vice, 2018)

Konträr dazu spricht man Sexarbeiter:innen dadurch nicht nur ihre Autonomie ab (sofern Sexarbeit natürlich auf freiwilliger, selbstbestimmter Basis, betrieben wird), sondern auch ihre Fähigkeiten und die Wichtigkeit dieser Arbeit – so wie es die spanischen Sexarbeiterinnen berichteten.

5.1.4.4 Prävention von Sexualdelikten

Ein weiterer Aspekt, der von Sexroboter-Befürworter:innen angeführt wird, ist die Prävention von Sexualstraftaten, die durch eine Sexroboter-Verwendung passieren könnte. Es geht darum, dass Menschen, die sexuellen Missbrauch betreiben, quasi eine „Alternative“ bekommen; eine Möglichkeit, ihre Neigungen auszuleben, ohne dabei realen Menschen Gewalt zuzufügen. Zunächst könnte das Problem der sexuellen Frustration, auf welches in Kapitel 4.1.2.1 bereits eingegangen wurde, Abhilfe schaffen, so die Befürworter:innen. Auch das Ausleben von bestimmten sexuellen Fantasien, die in der realen Mensch-Mensch-Konstellation illegal sind, könnten – ohne realen Menschen zu schaden – ermöglicht werden. Des Weiteren ist auch der Einsatz von Sexrobotern im Bereich der therapeutischen Nutzung ein Thema. Es könnte Menschen geholfen werden, die mit sexuellen Störungen oder Traumata zu kämpfen haben. Durch Sexroboter könnten diese problematischen Verhalten modifiziert werden.

Ein Beispiel, welches immer wieder angeführt wird und in Kapitel 5.1.5.3 etwas genauer behandelt wird, sind Sexroboter in Kindergestalt.

Im Großen und Ganzen steht der Schutz von vulnerablen Personen im Zentrum der befürwortenden Argumentation. Jeglicher positive Nutzen scheint es zum Ziel zu haben, dass die potenzielle Gewalt gegen gefährdete Menschen auf Sexroboter kanalisiert wird, welche als menschlicher Ersatz dienen. Diese Argumentation folgt dem pragmatischen *Prinzip des Schadens*, so wie dies bei John Stuart Mill skizziert wurde. Dabei sei der einzige Zweck, zu dem die Menschheit individuell oder kollektiv berechtigt ist, in die Handlungsfreiheit eines ihrer Mitglieder einzugreifen, der Selbstschutz. Das eigene Wohl – egal ob moralisch oder physisch, ist keine ausreichende Rechtfertigung für den Eingriff in die Handlungsfreiheit eines einzelnen (Mill, 2020 [1859]). Dies bedeutet, dass Verhalten lediglich dann reguliert werden sollten, wenn diese anderen Menschen Schaden zufügen. Da viele Befürworter:innen von Sexrobotern der Meinung sind, dass beim Einsatz von Sexrobotern niemand zu Schaden kommt, spricht dieses Prinzip für den Einsatz von Robotern.

Im folgenden Kapitel werden speziell die problematischen Aspekte des Sexroboter-Einsatzes behandelt.

5.1.5 Problematische Aspekte

5.1.5.1 Geschlechterrollen & Stereotype

Laut feministischen Wissenschaftler:innen ist Technik niemals geschlechtsneutral, da sie immer sozial konstruiert ist (Kubes, 2019a). Obwohl es sehr wohl einige wenige männlich gestaltete Sexroboter gibt, sind die weiblich designten Roboter klar in der Mehrheit. Die Kritik dabei bezieht sich häufig auf die Art und Weise der äußerlichen Darstellung. Die hypersexualisierten, traditionellen Schönheitsideale spiegeln jene Standards unserer Gesellschaft wider, welche man mittlerweile versucht, aufzubrechen. Weibliche Sexroboter scheinen schlank, übersexualisiert und jugendlich – ja, teils kindlich. Männliche Roboter werden meist muskulös, stark und dominant gestaltet.

Aber nicht nur das Äußere stößt auf regen Widerstand. Ein weiteres Problem ist die Art und Weise des „Verhaltens“, d.h. der Programmierung. Weiblichen Sexrobotern wird meist ein unterwürfiges, submissives Verhalten einprogrammiert.

Auch die Kritik an fehlender Repräsentation von Diversität wird angeführt. Es fehle an Sexrobotern, die nicht nur weiße, heteronormative Schönheitsideale, die z.B. auch keine Behinderungen haben, abbilden. Krizia Puig (eine venezolanische, queere, behinderte Transperson aus dem Bereich der *feminist studies* an der University of California) schreibt: „The femmes of color, the Crip ones, the queer ones, the poor ones, the ones from the third world– we are excluded from the future“ (Puig, 2017). Sie bezieht sich dabei auf unsere Zukunft, die – laut ihr – u.a. durch Sexroboter mitgestaltet wird.

Dieser Einwand ist zwar berechtigt, doch bleibt die Frage, ob das Grundproblem nicht auch trotz Abbildung verschiedener Ethnien oder Behinderungen bestehen bliebe. Denn egal, wie divers die Roboter gestaltet würden, schlussendlich bleibt die Fetischisierung und Stilisierung erhalten, wollen Unternehmen sich ja an den Präferenzen der Gesellschaft orientieren, um ihre Verkaufszahlen zu maximieren. Das heißt, selbst Sexroboter, die verschiedene Ethnien abbilden, stehen trotzdem noch in der Kritik. Puig selbst meint nämlich auch, dass dabei auch „Macht- und Kolonisationsverhältnisse“ (Devlin, 2018, 133) verkörpert werden. Folglich liegt es vielleicht weniger an der abgebildeten Diversität und mehr an einer generellen Hypersexualisierung und Fetischisierung von (weiblichen) Körpern. Ein Beispiel dafür sei der Sexroboter *Solana* von *Abyss Creations*. Das Problem dabei, so auch Kubes (2019a, 354) ist, dass in der Debatte über Sexroboter immer eine Geschlechtlichkeit vorausgesetzt wird. Soll heißen, man versäumt es, eine mögliche Zukunft mit Sexrobotern zu denken, in der Sexroboter über die vorherrschende hypersexualisierte Binärität hinausgehen.

5.1.5.2 Gewalt

Maßnahmen, wie jene, dass man die Zähne des Sexroboters weicher macht, damit es weniger weh tut, wenn man ihr den Finger in den Mund steckt und sie zubeißt, sind Reaktionen auf Probleme, die bei der Verwendung der Sexbots auftraten (Arlamovsky, 2019, 00:28:40). Diese Maßnahmen veranschaulichen, auf welche Nutzer-Verhalten man die Sexroboter anpassen muss.

Dabei herrscht grundsätzlich kein Konsens darüber, ob Gewalttaten, welche an Sexrobotern durchgeführt werden, tatsächlich ethisch verwerflich sind. Zwei Extreme stehen sich dabei gegenüber: Zum einen, dass die Vergewaltigung eines Sexroboters moralisch unbedenklich sei, da kein realer Mensch bzw. kein empfindungsfähiges Wesen direkt geschädigt wird. Konträr dazu wird zwar anerkannt, dass der Sexroboter an sich keinen Schaden nimmt, die Geschädigten der Vergewaltigung aber die realen Frauen sind; jene Frauen, auf die indirekt die Roboter-Vergewaltigung übertragen wird (Misselhorn, 2021, 120).

In einer Studie von Grigoreva, Rottman und Tasimi (2024) wurde der Frage nachgegangen, inwiefern Menschen sexuellen Missbrauch von KI-gesteuerten Robotern als moralisch verwerflich bewerten. Die Ergebnisse zeigten, dass die moralischen Urteile von verschiedenen Faktoren abhingen. Erstens von der „geistigen Fähigkeit“, d.h. je menschenähnlicher die Roboter Fähigkeiten waren, desto schlimmer wurde sexueller Missbrauch wahrgenommen. Zweitens von den sozialen Fähigkeiten der Roboter. Drittens davon, ob es sich um einen explizit sexualisierten Roboter handelt oder nicht (handelte es sich um einen *Sexroboter* wurde der Täter weniger stark verurteilt). Und viertens, in welchem Beziehungskontext der sexuelle Missbrauch stattfand (wird für sexuelle Handlungen bezahlt – egal ob es sich dabei um Sexarbeiter:innen oder Sexroboter handelt –, wird sexueller Missbrauch als weniger moralisch schlimm wahrgenommen).

Erinnern wir uns an den spanischen Sexbot-Unternehmer Sergi Santos und seinen Sexbot *Samantha* oder an *Frigid Farrah* vom Unternehmen *True Companion*. Das spannende und gleichzeitig problemantische an diesen speziellen Ausführungen ist ihr integrierter „Consent-Algorithmus“. Wenn man sich ihnen – gegen ihren „Willen“ – nähert, reagieren sie mit Abweisung (Devlin, 2018, 126; Gemmill, 2018). Janina Loh (2019d) spricht von einem einprogrammierten „Moralkodex“. Doch welche Implikationen bringt so ein Verweigerungsverhalten im realen Leben? Manch einer könnte argumentieren, dass dieses Verhalten positiv ist: es spiegelt das reale Leben wider, in dem Frauen genauso ihre sexuelle Unlust ausdrücken; somit wäre der Sexroboter kein rein unterwürfiges Objekt, das keinen eigenen „Willen“ besitzt.

Doch was passiert, wenn der Sexbot-User diese Ablehnung ignoriert? Was passiert, wenn genau dieses Verhalten Menschen reizt, ihre Gewalt- bzw. Vergewaltigungsfantasien auszuleben?

5.1.5.3 Kinderroboter

„There are obvious social benefits in robot sex – the likely reduction in teenage pregnancy, abortions, sexually transmitted diseases, and pedophilia.”
- David Levy (2009, 300 ff.)

Ein sehr kontroverses, beklemmendes und sensibles Thema im Kontext von Sexrobotern stellen jene Roboter dar, die in Kindergestalt hergestellt werden. Bisher wurde von Sexrobotern in Form von Erwachsenen gesprochen, nun geht es darum, wie wir als Gesellschaft damit umgehen, wenn Sexroboter in Gestalt von vulnerablen Personen wie etwa Kindern in Erscheinung treten. Behrendt (2017) widmet sich in seinem Artikel diesem Thema und schreibt, dass seiner Meinung nach *childlike sexbots (CSB)*⁵⁰ mit hoher Wahrscheinlichkeit unvermeidbar sind. Es existieren bereits CSB: so kam es 2013 zu einem Skandal als eine chinesische Website CSB bewarb. In einigen Fällen – wie z.B. bei der japanischen Firma *Orient Doll* werden sehr jung aussehende Puppen angeboten. Dabei wird absichtlich kein Alter angegeben, um diese Ambiguität des Alters aufrecht zu erhalten. Auch im deutschsprachigen Raum taucht das Thema von CSB im Rahmen von sexuellen Kindesmissbrauchsfällen immer wieder auf; dabei sollen CSB als „Übungsobjekte“ (Bussweiler, 2020, 15) für die später verübten Sexualstraftaten an realen Kindern fungieren.

Oft wird von CSB-Befürworter:innen der potenzielle therapeutische Nutzen betont, d.h. dass Pädophile anstelle von realen Kindern Roboter heranziehen, um ihre sexuellen Neigungen auszuleben und dadurch die realen Kinder geschützt würden⁵¹.

Einige Limitationen im Bereich von CSB als therapeutische Mittel beschreibt Behrendt (2017, 105) wie folgt: Viele Sexualstraftäter sind psychisch krank und erkennen die Schwere ihrer Taten nicht, können dadurch auch nicht wie andere Erwachsene verantwortungsbewusst handeln und ihre sexuelle Neigung spontan von echten Kindern auf CSB lenken. Zudem sind

⁵⁰ Wobei sich auch hier die Frage stellt, ob man im Kontext von Kinderrobotern auch von Sexrobotern sprechen kann, da – wie wir bereits gesehen haben – es höchst problematisch ist, von Sex *mit* Kindern zu sprechen.

⁵¹ Als unterstützendes Argument wird auch der damalige Einfluss des Internets auf Vergewaltigungszahlen in den USA herangezogen. Dort sank die Zahl an Vergewaltigungen, laut FBI, zwischen 1995 bis 2014 von 37.1 pro 100.000 Personen auf 26.4 pro 100.00 Personen – gleichzeitig stieg die Prozentzahl in diesem Zeitraum von Personen, die Internetzugang hatte, von 9,2% auf 86,75% (Adshade, 2018, 291; Federal Bureau of Investigation Uniform Crime Reporting Program, 2014). Ob diese Daten jedoch wirklich in kausalem Zusammenhang stehen, ist zwar unklar, wird jedoch vielfach als Argument herangezogen (Adshade, 2018, 291).

CSB im Kontext von Inzest nur schwer vorstellbar, denn warum sollte ein Verwandtschafts-, Eltern- oder Geschwisterteil eine CSB anstelle des „leicht verfügbaren“ minderjährigen Familienmitglieds bevorzugen. Hinzu würden finanzielle und bürokratische Hürden kommen sowie der reine Fakt, dass die eigene Pädophilie von anderen entdeckt würde. Man stelle sich nur vor, dass sich jemand eine CSB anschafft, obwohl jene Person mit echten Kindern im realen Leben in Kontakt steht.

Laut Behrendt (2017, 110) bestünde der realistischste und pragmatischste Zugang zu CSB darin, dass erstens die Verwendung von CSB medizinisch überwacht und reguliert wird von unabhängigen Ethikkommissionen. Zweitens, dass CSB für Pädophile, welche noch keine Sexualstraftaten begangen haben, leicht zugänglich sind und ihre Privatsphäre dabei gewahrt bleibt. Und drittens, dass das Kindeswohl bzw. der Kinderschutz immer an erster Stelle für uns als Gesellschaft stehen muss. Er führt weiters an, dass, falls es irgendwann empirische Daten zur „hilfreichen“ Nutzung von CSB gibt, diese z.B. nur in Krankenhäusern, Gefängnissen – oder sogar unter *sehr strenger* medizinischer Kontrolle im Internet erhältlich sein könnten. Des Weiteren könnten Länder beschließen, therapeutische CSB mit Körperöffnungen und/ oder einige Formen von künstlicher Intelligenz zu verbieten; umgekehrt könnte es Länder geben, welche einen eher wenig restriktiven Umgang mit CSB etablieren, die wiederum Pädophile anziehen könnten (Behrendt, 2017, 105).

Interessant ist auch Strikwerdas (2018, 133 ff.) Ansatz, in dem sie den Vergleich zwischen CSB und komplett computer-generierter Kinderpornographie zieht. Dabei sieht sie beide Dinge als ähnlich an, weil es bei beiden an einem legalen oder moralischen Opfer fehle; „both are so-called victimless crimes“ (ebd., 146). Sie meint, dass CSB sowie computer-generierte Kinderpornographie zu denselben legalen sowie moralischen Implikationen führen. Beide Dinge verstoßen gegen unsere auf Gleichheit basierende sexuelle Einstellung, da sie Nachbildungen sexueller Beziehungen zwischen Erwachsenen und Kindern sind, die niemals als gleichwertig angesehen werden können. Generell gibt es noch keine wissenschaftlichen Beweise dafür oder dagegen, dass der Einsatz von CSB im therapeutischen Bereich tatsächlich zu weniger realen Missbräuchen führt. Deswegen, so Strikwerdas, hätte man allen guten Grund, CSB zu verbieten – aus denselben moralischen Gründen, weshalb auch computer-generierte Kinderpornographie verboten ist.

5.1.5.4 Kampagnen gegen Pornrobots

Eine Kampagne, die sich aktiv gegen Pornrobots einsetzt ist die *Campaign against porn robots*⁵² (CAPR). Kathleen Richardson, die federführend bei der CAPR ist, sieht in Sexarbeit generell ein Problem, da dabei die Sexarbeiter:innen objektifiziert werden. Danaher et al. (2018, 48 ff.) fassen Richardsons Position zusammen und erläutern, dass laut Richardson die Sexroboter-Sexarbeiter:in-Beziehung demselben Prinzip folge wie die Freier-Sexarbeiter:in-Beziehung und folglich genauso ethisch problematisch sei.

Danaher, Earp und Sandberg (2018) kritisieren Richardsons strenge, generalisierende, negative Perspektive auf Sexarbeit. Sie sagen, dass, selbst wenn Frauen durch den Gebrauch von Sexrobotern objektifiziert würden, dies noch nicht ausreichen würde für ein komplettes Verbot von Sexrobotern, denn eine gewisse Form von Objektifizierung sei allen kapitalistischen Arbeitsbereichen inhärent.

Im Kern Richardsons Denken steht der Begriff der Macht sowie des Widerstands gegen diese. Ihrer Meinung nach ist unsere Gesellschaft so strukturiert, dass es auf der einen Seite jene Menschen gibt, die an Macht festhalten, und auf der anderen jene, die dieser Macht unterworfen sind (Behrendt, 2017, 101). Und im Kontext von Sexrobotern sind Frauen eindeutig jene, die dieser Macht unterworfen sind, da sie durch Sexroboter dehumanisiert und objektifiziert werden. Ihrer Meinung nach sind all diese potenziellen positiven Auswirkungen von Sexrobotern nichtig. Weder können Sexroboter Beziehungen retten, noch zwischenmenschliche Intimität ersetzen (Misselhorn, 2021, 116).

Die Ziele der Kampagne sind die Abschaffung von Sexrobotern (pornbots) in Form von Frauen und Mädchen; ein auf Gegenseitigkeit beruhendes Modell von Sex und Sexualität anzubieten; die Normalisierung von Pornbots als Ersatz für Frauen zu problematisieren; die Entwicklung von CSB für therapeutische Zwecke zu unterbinden; eine alternative Technologie-Vision anzubieten, in der Frauen und Mädchen im Mittelpunkt stehen und wertgeschätzt werden sowie eine Zusammenarbeit, mit jenen Menschen, anzustreben die die Würde von Frauen und Mädchen schätzen (Campaign against porn robots, kein Datum).

Auf die Forderung, Sexroboter komplett zu verbieten, erwidern Danaher, Earp & Sandberg (2018, 67), dass ein Verbot von Sexrobotern nicht die damit einhergehenden bzw. auftretenden Probleme verhindern kann.

⁵² Ursprünglich hieß die Kampagne *Campaign against sex robots*. Da jedoch der Begriff des „Sex“ in diesem Zusammenhang aufgrund fehlender Akteurschaft unpassend war, wurde der Name geändert. Für Sex braucht es eine Gegenseitigkeit, so CAPR. (Campaign against pornbots, 2021).

5.1.6 Die Zukunft von Sexrobotern

5.1.6.1 Gesellschaftliche Ziele

Es wurde bereits besprochen, dass die Gestaltung von Technik Menschenhand obliegt. Es sind schlussendlich Individuen, die vorgeben, wie sich u.a. Künstliche Intelligenz gestaltet. Dabei ist aber zu betonen, dass hinter diesen Individuen Auftraggeber, d.h. meist marktführende Unternehmen, stehen. Das bedeutet, dort wo das Geld liegt, liegt die Gestaltungsmacht.

Deswegen braucht es, laut Loh (2019d), einen stärkeren Fokus auf ethische Ausbildung in unserer Gesellschaft – beginnend in der Schule. Zudem sollte es Ethikpflichtkurse in der Ausbildung für jene Menschen geben, die an der Entwicklung von Technologien beteiligt sind; es sollte für die bereits aktiv in dem Bereich arbeitenden Menschen Ethik-Weiterbildungskurse geben, damit unreflektierte Entscheidungen vermieden werden; und letztlich sollte es mehr Ethikkommissionen geben, welche die Technologie-Entwicklung aktiv und kritisch beobachten bzw. begleiten.

Bull (2019) spricht davon, dass sich der technologische rasante Fortschritt auf keinen Fall vermeiden lässt, aber, dass so lange die staatliche Ordnung erhalten bleibt, die Dystopien einer „Maschinen-Vorherrschaft“ über die Menschen reine Dystopien bleiben. Er schreibt: „Uns steht weder der Computerstaat, in dem Regierungen oder Unternehmen ständig alle Menschen und Dinge überwachen, noch das technisch-soziale Schlaraffenland bevor“ (Bull, 2019).

Danaher et al. (2018) sprechen davon, dass es drei mögliche Zugänge bzgl. des Einsatzes von Sexrobotern gibt: den komplett prohibitiven, den komplett liberalen oder den regulativen Ansatz. Dabei könnte es beim ersten Ansatz zu einer Kriminalisierung jener kommen, die die Sexroboter entwerfen, vertreiben, aber auch benutzen. Der zweite Ansatz befürwortet die komplette Freiheit in Bezug auf die Verwendung, Herstellung, Vertrieb usw. Der letzte Ansatz liegt dazwischen: weder komplettes Verbot noch komplette Freiheit; es geht darum, um welche Sexroboter es sich handelt (z.B. Kinderroboter, stereotype Roboter, hypersexualisierte Roboter, posthumane Roboter...) und wie sich der Umgang damit darstellt.

5.1.6.2 Lösungsansätze

Wie könnte nun eine Sexroboter-Zukunft ausschauen, die darauf bedacht ist, die vorher erwähnten negativen Aspekte (Geschlechterstereotype, Hypersexualisierung, Gewaltausübung, Vergewaltigung, Reduktion auf das Äußere usw.) nicht zu reproduzieren?

Überlegungen dazu kommen u.a. aus der queerfeministischen Ecke. Es wird gefordert, Alternativen zu den klassischen, traditionellen, hypersexualisierten Sexrobotern zu entwerfen. Dabei gebe es die Möglichkeit, Sexroboter als Chance zu nutzen, diesen anthropozentrischen Fokus aufzugeben und Sexroboter als eine Möglichkeit zu sehen, über die binäre Geschlechterteilung und das Menschliche hinauszukommen. Neue Facetten, neue Arten von Sexualität zu erkunden wäre ein potenzieller Lösungsansatz. Das heißt, posthumane, postgender Sexroboter wären denkbar. Diese Nicht-binärität würde vor allem der geschlechterspezifischen Gewalt entgegenwirken. Dass dies bei vielen Usern positiv angenommen würde, zeigt die Studie von Matyjas (2022, 42/ 162), in welcher sie berichtet, dass zwar das klassische Bild von Sexroboter-Nutzern jenes des einsamen Incel-Mannes ist, dies jedoch nicht die tatsächliche Realität abbilde, da die Gruppe potenziell interessierter, sexpositiver Menschen viel diverser sei. Und wie wir in vorherigen Kapiteln gesehen haben, ist der Mensch sehr wohl im Stande, Nicht-menschliches als Gegenüber mit Emotionen, Empathie, Leidenschaft usw. zu akzeptieren (Kubes, 2019a, 358). Kubes (2019a, 359 ff.) führt für die konkreten Gestaltungsmöglichkeiten einige Ideen an: Sexroboter brauchen eine gute Haptik (muss nicht zwingend menschlicher Haut nachempfunden sein); Ausstattung von KI sei von Vorteil; für die sexuelle Stimulation könne über „Öffnungen und/ oder phallische Elemente“ hinausgedacht werden (wobei sie hier wenig konkret ist); sich verändernde (also keine statischen) Sexroboterformen, die sich anpassen an den Nutzer; Einsatz von verschiedenen Flüssigkeiten; Infrarotlicht... usw.

Zur Problematik von Kinderrobotern für sexuelle Zwecke bleibt zu sagen, dass wir als Gesellschaft aufpassen müssen, keine zu starke Abstraktion von diesen Robotern zu denken. Es sind zwar Maschinen aus Metall, Sensoren, Einsen und Nullen, doch die Repräsentation von Kindern bleibt bestehen. Befürworter:innen von Kinderrobotern muss klar sein, was es bedeutet, wenn wir in einer Gesellschaft leben, in der Sexroboter symbolhaft für Kinder stehen. Das Argument des Prinzips des Schadens bleibt auch fraglich, denn zwar schadet man keinem physischen Menschen, aber was passiert mit dem Schaden an der *Idee* des unversehrten, schützenswerten Kindes? Das körperliche Kind bleibt unversehrt, aber die Idee davon wird verletzt. Zudem gilt es achtsam zu sein, wenn man den Raum für das Ausleben von Gewalt-

bzw. Vergewaltigungsfantasien bietet (selbst unter sehr strengen Regulierungen), denn im schlimmsten Falle wird es auf eine gewisse Art und Weise mit der Zeit legitimiert bzw. normalisiert und gesellschaftsfähiger (Misselhorn, 2021, 116). Gleichzeitig muss jedoch auch eine zu starke Tabuisierung vermieden werden. Auch wenn dieses Thema bedrückend und unangenehm ist, darf die Debatte darüber nicht aus der Öffentlichkeit in die Illegalität und somit in die komplette Unkontrollierbarkeit verdrängt werden.

Vielleicht ist auch hier wieder – wie bei Danaher et al. (2018) erwähnt – ein Mittelweg ein möglicher Ansatz: weder ein komplettes Verbot, noch eine komplette Erlaubnis ist die Lösung. Es braucht individuelles Abwägen jeder einzelnen Ausführung von Sexrobotern – mit den Prämissen, dass man offen und dialogbereit handelt sowie im Zweifel (zum Beispiel auch im Falle von fehlenden empirischen Erkenntnissen) für die potenziell schadennehmenden Gruppen bzw. Personen entscheidet.

5.1.7 Zwischenzusammenfassung

Die Schwierigkeit dieser ganzen Thematik der „Vor- bzw. Nachteil“ von Sexrobotern liegt darin, dass durch die fehlenden empirischen Daten die Debatte über potenzielle Wirksamkeit lediglich Spekulation bleibt. Spannend dabei ist, dass es aus beiden Lagern überzeugende Argumente gibt. Sowie, dass es selbst innerhalb der verschiedenen Denkströmungen unterschiedliche Positionen dazu gibt. So herrscht z.B. innerhalb des feministischen Denkens auch Uneinigkeit. Als erwähnenswert ist zum einen Kathleen Richardson, welche sich aktiv und leidenschaftlich gegen Sexroboter positioniert – ohne viel Spielraum für mögliche Ausnahmen zu lassen. Konträr dazu John Danaher, welcher genau diese dogmatische Ablehnung scharf kritisiert. Er warnt davor, all zu schnell komplette Verbote zu fordern, da dadurch lediglich die Diskussion darüber verstummt, die Probleme der Thematik jedoch nicht verschwinden. In Zukunft, so Danaher et al. (2018) oder auch Behrendt (2017), wird es sich nicht vermeiden lassen, dass Sexroboter einen größeren Platz in unserer Gesellschaft einnehmen. Was dabei zentral ist, ist eine offene, lösungsorientierte Debatte über den Umgang mit Sexrobotern – und v.a. Entscheidungen im Zweifelsfall für die potenziell Geschädigten zu treffen. Offenheit jedoch auch in Hinblick nicht nur auf das Zulassen von gegenteiligen Meinungen, welche vielleicht zunächst absurd oder vielleicht schockierend, wirken, sondern auch im Hinblick auf eine Erweiterung unserer bisherigen Denkmuster – beispielhaft wäre hier die Möglichkeit posthumaner, postgender Sexroboter anzuführen.

5.2 Dating-Plattformen

5.2.1 Beispiele von Dating-Plattformen

Laut Eva Illouz hat sich durch Dating-Plattformen etwas ganz konkret geändert: Man sucht nicht nur mehr jemanden der einem „nur“ *gefällt*, sondern jemanden, „der immense, hochgradig differenzierte Ansprüche erfüllt“ (Illouz, 2019, 408).

In Kapitel 3.4.2.4 wurden bereits einige bekannte Dating-Plattformen und ihre jeweiligen Spezialisierungen genannt. In diesem Kapitel wird etwas genauer auf einzelne, interessante Plattformen – im Kontext von KI – eingegangen.

Zunächst die Plattform Tinder: bis 2019 benutzte Tinder den sogenannten Elo-Score. Dieser Wert kennzeichnete quasi die Beliebtheit des eigenen Profils und setzte sich aus verschiedenen Faktoren zusammen – z.B.: Wie oft nutze ich die App? Wie gut ist die Qualität meiner Fotos? Wie viele Likes bekomme ich? Wie oft like ich? Wie viele und wie lange Nachrichten schreibe ich im Chat? Wie viele Informationen habe ich auf meinem Profil angegeben? usw. (Müller, 2022; Tinder, 2022). Mittlerweile nutze Tinder aber diesen Algorithmus nicht mehr. Eine andere Art von Algorithmus, der sich immer noch auf Tinder finden lässt: eine von KI erstellte personalisierte Bio⁵³ auf dem eigenen Tinderprofil, welche je nach hinzugefügten Interessen und Informationen erstellt wird⁵⁴.

Auch Parship nutzt KI, jedoch nicht für die Paarfindung, denn KI-basiertes Matching sei nicht automatisch besser als ein auf Psychologie basiertes, erklärt die Dating-Plattform. Lediglich im Bereich der Datensicherheit würde KI eingesetzt werden. Ähnlich berichten auch Tinder oder Bumble, KI für die Sicherheit der Nutzer:innen zu verwenden – z.B. um Nacktbilder oder unangebrachte Nachrichten zu identifizieren und zu zensieren (Breit & Koch, 2023).

Ein weiteres Beispiel wäre die Dating-Plattform AIMM, die damit wirbt, dass die integrierte Sprach-KI eine Woche lang mit den Nutzer:innen spricht und durch diese gesammelten Informationen, ein perfektes Gegenüber findet, welches sie den Nutzer:innen dann vorstellt. Die Sprachassistentz der App hilft nicht nur eine:n Partner:in zu finden, sondern begleitet auch den gesamten Dating-Prozess (AIMM Matchmaking Service, 2024).

⁵³ Eine kurze Beschreibung der eigenen Person.

⁵⁴ Bisher befindet sich der Service noch in einer Testphase und ist nur in den USA und Kanada verfügbar.

Mit wissenschaftlich fundierter Methode, den perfekten Match zu generieren, damit wirbt die Plattform DNA Romance. Dabei werden Speichelproben der Nutzer:innen ausgewertet und anhand dieser wird ein:e passende:r Partner:in ermittelt. Es würden dabei bestimmte DNA-Marker berücksichtigt, welche eine wichtige Rolle bei der Anziehung zwischen zwei Menschen spielt – z.B. ob der Geruch des Gegenübers als positiv empfunden wird oder nicht könne sich anhand der DNA zeigen (DNA Romance, 2024).

Einen speziellen – und nicht unumstrittenen – Fall stellt das App CupidBot dar. Dabei handelt es sich um eine kostenpflichtige browserbasierte App (30\$ / Monat), welche Erfolg auf Dating-Apps verspricht. Den Usern wird dabei das Swipen, also das Auswählen der potenziellen Dating-Partner:innen, abgenommen, da die KI durch zuvor festgelegte Kriterien wie z.B. Körpergewicht (thin, chubby oder fat), Haarfarbe, Ethnie (white, black, asian, latina, middle eastern, indian), *Daddy issues preferences* (z.B. „Swipe left⁵⁵ if they have tattoos“, „Swipe left if they are goth“), Attraktivität usw. Personen eigenständig auswählt. Doch nicht nur das Auswahlverfahren wird laut den Machern (welche anonym bleiben wollen, sich jedoch als ein Team von „machine learning engineers“ betiteln), abgenommen: auch der darauffolgende Smalltalk wird ohne menschliches Zutun geführt. Ziel sei es, dass der User schlussendlich lediglich noch die Informationen (Name, Ort und Zeit des Treffens etc.) der oder des Ausgewählten per E-Mail zugesendet bekommt und somit nur mehr persönlich zum ausgemachten Reallife-Treffen erscheinen muss – à la „all you have to do is show up“ (CupidBot.ai, 2023).

5.2.2 Auswirkungen von KI auf das Datingverhalten & Selbstbestimmung

5.2.2.1 Überangebot & Psychischer Druck

Wie bereits erörtert wurde, geht die ständige Verfügbarkeit von potenziellen Partner:innen online auch mit der Gefahr und dem Druck einher, immer (theoretisch) jemand Neuen, Besseren kennenlernen zu können. Diese potenzielle Austauschbarkeit kann zum einen für die auswählende Person eine Überforderung darstellen, sowie für die ausgewählte Person eine ständige Unsicherheit, da die Gefahr besteht, plötzlich ausgetauscht zu werden.

Eine daraus entstehende emotionale Erschöpfung zeigt sich laut einer von Axios (eine us-amerikanische Nachrichten-Website) in Auftrag gegebenen Umfrage in den USA wieder. Dabei

⁵⁵ Nach links (left) zu swipen bedeutet, die Person *nicht* auszuwählen.

gaben die College-Student:innen an, lieber Leute persönlich kennenzulernen. Die Folge: 79% der Befragten gaben an, keine Dating-Apps mehr zu verwenden (Pandey, 2023). Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass das Überangebot an potenziellen Partner:innen sich positiv auf die Nutzer:innen auswirkt, doch eine Studie von Thomas, Binder und Matthes (2022) zeigte, dass dieses Überangebot dazu führt, dass die Nutzer:innen überfordert sind, weniger Selbstwertgefühl und vermehrt Angst vor dem Single-Sein haben. Es wurde in Studien gezeigt, dass Menschen ihre Entscheidungen bzgl. romantischer Beziehungen auf ähnliche Weise treffen, wie sie dies mit Konsumententscheidungen tun (Joel, MacDonald, & Plaks, 2013; Thomas et al., 2022). Diese Ergebnisse stimmen mit Eva Illouz und ihrer Verknüpfung von Liebe und Marktmechanismen überein. Zudem werden Menschen durch die Selbstinszenierung normiert; schließlich versuchen alle, dem gängigen makellosen Schönheitsideal zu entsprechen, so Illouz (Gassmann, 2019). Menschen müssen sich als quasi „Bündel netter Eigenschaften“ (Wehr, 2005, 53) inszenieren und darauf hoffen, dass genau dieses „Bündel“ auf Nachfrage stößt.

Diese ständige Selbstpräsentation führt dazu, dass man die eigene Person „verdichtet“. Innerhalb von Sekunden muss man das Gegenüber auf der anderen Seite des Bildschirms überzeugen – dass dies nur durch Äußerlichkeiten passieren kann, liegt in der Natur der Sache. Man urteilt über mich, ohne, dass ich mich wirklich zeigen kann. Diese Oberflächlichkeit verkennet das eigentliche Kernelement von zwischenmenschlichen Beziehungen: das Zwischenmenschliche. Dass dies zu einer gewissen emotionalen Erschöpfung, zu einem ständigen Unter-Druck-Stehen führt ist die Folge. Hinzu kommt, wie Thomas et al. (2022) zeigten, auch der Druck, jemanden finden zu müssen, wenn doch schon eine so überwältigende Anzahl von Menschen zur Auswahl steht. Nur, was passiert, wenn ich trotzdem unter tausenden von Menschen niemanden finde? Die Ablehnung, die Zurückweisung vertausendfacht und der Selbstwert verringert sich.

5.2.2.2 Fairness & Diskriminierung

Es ist immer wieder die Rede der Demokratisierung durch das Internet: wie einfach es doch ist, dass alle Menschen durch das World Wide Web die gleiche Teilhabe an gesellschaftlichen Prozessen haben. Chancengleichheit sollte also gegeben sein – doch ist dies wirklich der Fall? Demokratisiert das Internet unsere Teilhabe wirklich?

Auf der einen Seite ermöglichen uns Dating-Apps tatsächlich, dass jeder Mensch, der ein internetfähiges Gerät zur Verfügung hat, sich in die Welt des Datings begeben kann – ohne sich dabei tatsächlich physisch auf die Suche danach zu machen. Es gibt also auch jenen Menschen,

die etwaige Hemmungen haben und sich nicht trauen, im realen Leben den ersten Schritt zu machen. Dating-Apps können auf eine Art als Simulation fungieren: man kommt in Kontakt mit Fremden, tauscht sich aus und flirtet vielleicht. Turkle (2012, 481 ff.) bemerkt jedoch, dass Simulationen vielleicht funktionieren, wenn man sie nutzt, um Flugzeuge oder Schiffe steuern zu lernen, jedoch im Kontext menschlicher Beziehungen uns vor Probleme stellen. Die online Umgebung sei nämlich kontrolliert, aber auch voller neuer, sich schnell verändernder Dinge. Und dies, so Turkle, spiegle nicht die echte Welt wider, denn in dieser laufen Beziehungen viel langsamer ab und der Wechsel von Enttäuschung und Hoffnung sei bei Weitem weniger rasant. Generell hört sich dieses Potenzial, dass alle Menschen gleichermaßen an dieser Online-Dating-Welt teilhaben können, zunächst positiv an; jedoch gilt es hier auch auf die vermeintliche Fehlerlosigkeit von Dating-Apps hinzuweisen, welche sich in den unterschiedlichen Arten von Diskriminierung im Kontext von Dating-Apps zeigen.

Es kann z.B. zu Diskriminierung aufgrund von Äußerlichkeiten kommen (Stichwort Bodyshaming – v.a. bei Frauen); es kann zu Sexismus in Form von sexuellen Übergriffen kommen (bei Männern genauso wie bei Frauen, wenn auch in geringerem Ausmaß; es gibt mittlerweile auch den Begriff „Date rape“); es kann zu sozialer Diskriminierung durch Algorithmen kommen usw. Zu Letzterem sagt die Soziologin Jessica Pidoux, dass Algorithmen auf Dating-Plattformen ein patriarchales Muster präferieren – so würden jüngere Frauen mit weniger Bildung eher ältere Männer mit mehr Bildung vorgeschlagen bekommen. Folglich werden bei diesem Beispiel Frauen mit höherer Bildung diskriminiert. Genauso ist Diskriminierung in Form von Rassismus ein Problem: Algorithmen basieren auf Nutzerverhalten aus bereits gesammelten Daten, die die Realität teilweise abbilden. Durch diese Verwendung entsteht quasi eine sich immer mehr verdichtende Spirale bzw. eine Schleife, da durch die Daten im Endeffekt eine selbsterfüllende Prophezeiung eintritt (Bart, 2024; Mbuti, 202).

Ein weiteres Beispiel wäre jene Diskriminierung, bei welcher sich im realen Leben marginalisierte Gruppen auch im digitalen Raum mit Ausgrenzung konfrontiert sehen. So z.B. Menschen mit Behinderung; Menschen, die nicht der Heteronormativität entsprechen; Menschen, die nicht dem Norm-Schönheitsideal entsprechen usw. stoßen auch im digitalen Raum auf Hürden, denn Algorithmen reproduzieren bereits existierende Vorurteile und Stereotypen⁵⁶. Als Beispiel für eine Reproduktion von Rassismus wäre, wenn die Mehrheit von den als attraktiv bewerteten Menschen weiß sind. Denn dadurch, werden diese höher „bewertet“

⁵⁶ Ein Beispiel für Sexismus wäre Amazons *gender biased* Einstellungsalgorithmus (Dastin, 2018).

und folglich eher vermittelt; dies „spiralisiert“ so lange bis kaum mehr andere Hautfarben angezeigt werden.

Ein spannendes Kunstprojekt veranschaulicht die Schwächen und Stereotypisierungs-Gefahren von KI: Hot Chat 3000. Auf dieser Website, die ganz in einer 80er Jahre-Computer-Spiel-Ästhetik entworfen ist, können Nutzer:innen (ohne sich vorher registrieren zu müssen) ein Foto von sich hochladen und bekommen sodann ein Hotness bzw. Attraktivitäts-Score von der KI zugeteilt. Die KI teilt einem dann eine Person, die dasselbe Ranking wie man selbst hat – zum Chatten zu (sofern man das Glück hat, dass gerade jemand mit demselben Ranking online ist). Auf der Seite des Projektes heißt es, dass diese KI-Stereotypen visualisiert und indirekt Biases verstärkt⁵⁷.

5.2.2.3 *Autonomie & Täuschung*

Wir denken an Kant, der uns mit seinem „Sapere aude!“ dazu aufforderte, uns unseres eigenen Verstandes zu bedienen. Wir sollen also wachsam sein und selbstständig denken. Doch inwiefern gelingt uns das, wenn wir auf Dating-Apps unseren perfekten Partner suchen? Kann ich wirklich selbst auswählen, aktiv entscheiden, wen ich kennenlernen will? Inwiefern wird mir diese Entscheidung durch Algorithmen abgenommen – ja, vielleicht sogar geklaut? Wer selbstbestimmt ein perfektes Match finden möchte wird vielleicht auf den meisten Dating-Apps nicht erfolgreich sein, denn wie wir bisher gehört haben, stecken ganz konkrete Mechanismen hinter jedem vorgeschlagenen Match; hinter jeder Person, die mir aufscheint. Es ist quasi vorbestimmt, vorsortiert – man wird der Zufälligkeit des Kennenlernens beraubt. Die Selbstbestimmung bleibt vermeintlich. Auf die Spitze getrieben wird dies bei speziellen Apps, wie z.B. bei dem bereits erwähnten App *CupidBot*. Denn hierbei wird nicht nur das Swipen selbst, sondern auch der darauffolgende Smalltalk sowie das Verabreden ausgelagert. Hier wiederum muss Vorsicht geboten sein, denn genau bei dieser Fremdbestimmtheit durch den Algorithmus können solch gefährliche Dinge wie etwa die erwähnten *Date rapes* als Konsequenz passieren.

⁵⁷ Unter dem Punkt “Manifesto” findet sich folgendes Zitat zum Kunstprojekt: “Sociopolitical context and history haunts the outputs of AI: it is a stereotype visualizer and an implicit bias amplifier. Beauty standards do exist and machine learning models trained on vast amounts of data inevitably learn them. Attractivenessstest.com, for example, appears to rank images of blonde children disproportionately at the top of its attractiveness scale” (hotchat300.com)

Wir haben bereits von der Feministin Ellen Willis gehört, welche meinte, dass wir generell in unseren Leben immer nur eine vermeintliche tatsächliche Entscheidungsfreiheit besitzen, wenn es um unsere intimsten Entscheidungen geht. Denn, so Willis, wir agieren immer in einer patriarchalen Struktur, aus der wir nicht entkommen können und die uns prägt. Wenn wir nun analog dazu uns Dating-Apps anschauen, könnte man argumentieren, dass es sich dabei um nichts anderes handelt, als die gleichen patriarchalen Strukturen der realen Welt, die sich in den digitalen Raum übertragen. Was impliziert dies aber? Nun, es zeichnet ein sehr pessimistisches Bild der Selbstbestimmung generell: egal ob im realen Leben oder im digitalen Raum, uns wird keine genuine Entscheidungsfreiheit zugesprochen.

Und abgesehen davon, dass mir die Selbstbestimmung durch Algorithmen abgenommen wird, wird auf eine gewisse Art und Weise jener Person die Autonomie abgesprochen, die ich innerhalb von Sekunden wegwische, denn wie Rousseau und Kant bereits meinten, muss der Mensch immer als Subjekt und niemals nur als Objekt anerkannt werden (Holzleithner, 2017, 36).

Neben der Autonomieberaubung und den potenziellen Gefahren, die daraus entstehen, werden wir auch mit der Problematik des Getäuschtwerdens konfrontiert. Was macht es mit uns, wenn wir niemals wissen können, ob das Gegenüber, welches mich vom perfekt inszenierten Foto aus der App anlächelt, tatsächlich der Realität entspricht?

Durch das Vorhandensein von KI auf Dating-Plattformen wird das Problem des *Digital Dating Abuse* verstärkt. Dieser definiert sich laut Reed, Tolman und Ward (2016) dadurch, dass potenzielle Datingpartner:innen mit Hilfe von digitalen Technologien kontrolliert, unter Druck gesetzt, überwacht, belästigt bis hin zu bedroht werden. Die Ergebnisse aus der Studie Reed et al. (2016) deuten darauf hin, dass digitale Technologien einen Kontext für potenziell schädliches Dating-Verhalten bieten.

Ein grundsätzliches Problem dabei ist, so Logg, Minson und Moore (2019) in ihrer Studie, dass Menschen eher Ratschlägen – bzw. im Falle von Dating-Apps Personenvorschlägen – folgen, wenn sie glauben, dass sie von einem Algorithmus stammen als von einer anderen Person. Dieser Effekt wird als *algorithm appreciation* bezeichnet. Des Weiteren betonen Logg et al. (2019), dass wir in einem Zeitalter leben, in dem wir es routinemäßig zulassen, dass technologische Systeme unsere Aufmerksamkeit lenken und wir uns selten die Mühe machen, diese Systeme verstehen zu lernen. Deshalb sei es wichtig, dass wir uns bewusst werden, dass dadurch die Gefahr einer Anfälligkeit für Manipulation entstehen kann.

Folglich sind solche Dating-Apps nicht nur ethisch kritisch zu betrachten – sie sind z.T. gefährlich. Zahlen aus dem Vereinten Königreich zeigten bereits 2016, dass die Anzahl der Menschen, die vergewaltigt wurden, nachdem sie die Täter auf Online Dating-Plattformen kennengelernt hatten, sich zwischen 2003 und 2015 versechsfacht hat. 2022 wurde diese Thematik erneut untersucht und es zeigte sich, dass die Zahlen zwar nicht signifikant gestiegen sind, die Gefahr jedoch immer noch aktuell ist. Dabei seien 83% der vergewaltigten Personen weiblich und 17% männlich. Wichtig anzumerken ist, dass in dieser Statistik lediglich jene Fälle aufscheinen, die bei der Polizei gemeldet und in Folge der Abteilung für Analyse von Schwermriminalität weitergeleitet wurden (National Crime Agency, 2022). Das heißt, die Dunkelziffer der Vergewaltigungen ist sehr wahrscheinlich höher als die Statistik zeigt.

5.2.3 Zwischenzusammenfassung

Es wurden verschiedene Plattformen vorgestellt, um zu zeigen, wie sich die jeweiligen Plattformen hervorheben und welche jeweils eigenen Fokusse sie haben. Tinder nutzte bis 2019 den Elo-Score zur Bewertung der Profilbeliebtheit und setzt inzwischen auf eine KI-gestützte personalisierte Bio. Parship verwendet KI für Datensicherheit, während AIMM mit einer Sprach-KI den gesamten Dating-Prozess begleitet. DNA Romance analysiert Speichelproben, um passende Partner zu finden. Die kontroverse Plattform CupidBot übernimmt das Swipen und den Smalltalk per KI, bis hin zum Verabreden der Treffen; was mit realen Gefahren verbunden sein kann. Die Auswirkungen von KI auf das Datingverhalten umfassen Überangebot und psychischen Druck, der zu emotionaler Erschöpfung und geringem Selbstwertgefühl führt, sowie Diskriminierung durch Algorithmen, die bestehende Vorurteile und patriarchale Muster verstärken. Schließlich wird die Autonomie der Nutzer durch Algorithmen eingeschränkt, wodurch die Entscheidungsmacht über das Kennenlernen und die Selbstbestimmung beeinflusst wird.

6 Conclusio

In der vorliegenden Arbeit wurde die komplexe Verknüpfung von Technologie mit den intimen Bereichen der Sexualität und Liebe umfassend analysiert. Durch die Betrachtung verschiedener Technologien wie Sexroboter oder Dating-Plattformen wurde deutlich, dass diese Entwicklungen nicht nur technische Innovationen darstellen, sondern tiefgreifende ethische und soziale Implikationen mit sich bringen. Um einen verantwortungsvollen Umgang mit diesen Technologien zu gewährleisten, sind mehrere Ebenen zu berücksichtigen.

Ein zentraler Aspekt ist die ethische Reflexion, die mit der Entwicklung und Anwendung dieser Technologien einhergeht. Dies betrifft sowohl die Nutzer:innen als auch die Entwickler:innen und Hersteller:innen. Während einige Anwendungen die Selbstbestimmung und das individuelle Wohlbefinden steigern können, indem sie beispielsweise den Zugang zu sicheren, anonymen Interaktionen ermöglichen, zeigen die Ergebnisse auch Risiken in Bezug auf die Kommerzialisierung und Objektifizierung menschlicher Beziehungen. Forscher wie Puig (2017) argumentieren, dass Sexroboter stereotype und hypersexualisierte Frauenbilder reproduzieren und die Objektifizierung weiblicher Körper verstärken, was den gesellschaftlichen Umgang mit Beziehungen negativ beeinflussen könnte. Demgegenüber betont Danaher (2018) das Potenzial dieser Technologien, alternative Beziehungsformen zu fördern und dadurch möglicherweise isolierten Menschen neue Zugänge zu emotionalen Bindungen und Selbstentfaltung zu bieten. Zentral bei all dem ist, dass sichergestellt werden muss, dass Technologien so gestaltet sind, dass sie die Würde und Selbstbestimmung des Einzelnen respektieren und fördern. Dies schließt die Anerkennung der Risiken ein, die mit der Kommerzialisierung und möglichen Objektifizierung von Beziehungen und Sexualität einhergehen.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist die Sensibilisierung und Aufklärung der Gesellschaft. Nutzer:innen müssen über die Funktionsweise, Möglichkeiten, aber auch Grenzen und Gefahren dieser Technologien informiert werden. Bildung sollte nicht nur auf technologische Aspekte abzielen, sondern auch soziale und psychologische Dimensionen einbeziehen, um einen bewussten und reflektierten Umgang zu fördern. Es benötigt ein Bewusstsein und eine Akzeptanz dafür, dass Liebe, Beziehungen und Sexualität in ständigem Wandel stehen, sich von heteronormativen Vorstellungen unterscheiden können und für das menschliche Leben essenziell sind.

Die rechtlichen Rahmenbedingungen spielen dabei eine entscheidende Rolle bei der Gewährleistung eines verantwortungsvollen Umgangs mit Technologien im Bereich der

Sexualität und Liebe. Während beispielsweise Bryson (2010) darauf beharrt, dass Roboter stets als Werkzeuge zu betrachten sind und niemals mit Rechten ausgestattet werden sollten, regt Danaher (2018) an, zumindest die ethischen Implikationen eines „regulativen Ansatzes“ zu diskutieren, der mögliche Schutzmechanismen integrieren könnte. Im Hinblick auf die rechtliche Sphäre braucht es auf jeden Fall klare Regularien. Es ist notwendig, Leitlinien zu entwickeln, die den Schutz der Privatsphäre, der Daten und der menschlichen Würde sicherstellen. Dies sollte durch eine interdisziplinäre Zusammenarbeit von Jurist:innen, Ethiker:innen und Entwickler:innen geschehen.

Besonders spannend ist, dass sich gezeigt hat, dass dieses Thema nicht nur theoretischer Natur ist, sondern in der Praxis unmittelbare Auswirkungen auf das soziale Gefüge und das individuelle Erleben haben. Sachverhalten, die auf den ersten Blick vermeintlich eindeutig erscheinen, stellen sich nach genauerem Betrachten als viel komplexer dar als zunächst gedacht. Vor allem in Anbetracht der sich rapide entwickelnden Technologien und deren zunehmende Bedeutung in der Popkultur wird diese Debatte immer relevanter werden. Es ist zu erwarten, dass die Diskussionen über die Rolle von Technologien in intimen Beziehungen zunehmend durch empirische Studien und technikethische Regulierungsansätze begleitet werden. Diese Debatte wird weiterhin durch die Frage geprägt sein, wie sich das menschliche Bedürfnis nach authentischen, bedeutsamen Verbindungen mit der fortschreitenden technologischen Durchdringung vereinbaren lässt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der verantwortungsvolle Umgang mit Technologie im Bereich der Sexualität und Liebe eine vielschichtige Herausforderung darstellt, die eine enge Verzahnung von ethischer Reflexion, Bildung, Regulierung und technischer Innovation erfordert. Nur durch eine integrative und vorausschauende Herangehensweise kann sichergestellt werden, dass technologische Fortschritte in diesen sensiblen Bereichen dem Wohl der Menschen dienen und ihre Würde und Selbstbestimmung gewahrt bleiben. Essenziell ist es, dass diese sensiblen Themen nicht ignoriert oder gar tabuisiert werden, da diese sonst in Bereiche der Unkontrollierbarkeit verdrängt werden. Technikgestaltung sollte nicht nur funktionalen und kommerziellen Zwecken dienen, sondern muss sich an ethischen Prinzipien orientieren. Dies bedeutet, dass Technologien so konzipiert werden sollten, dass sie positive zwischenmenschliche Beziehungen fördern und nicht untergraben.

7 Literaturverzeichnis

- Adshade, M. (2018). Sexbot-induced social change: an economic perspective. In J. Danaher, & N. McArthur, *Robot sex. Social and ethical implications* (S. 289-300). Cambridge: MIT Press.
- Ahäuser, K. (2016). *Du liebes Ding*. Abgerufen am 26. 03 2024 von <http://www.duliebesding.de/>
- AIMM Matchmaking Service. (2024). Abgerufen am 15. 05 2024 von <https://aimm.online/>
- Akrich, M. (1992). The de-scription of technical objects. In W. E. Bijker, & J. Law, *Shaping technology/ building society: studies in sociotechnical change* (S. 205-224). Cambridge: MIT Press.
- Anzenbacher, A. (2010). *Einführung in die Philosophie*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Arlamovsky, M. (Regisseur). (2019). *Robolove* [Kinofilm].
- Aronson, E., Wilson, T. D., & Akert, R. M. (2008). *Sozialpsychologie*. München: Pearson.
- Arte Tracks. (28. 10 2024). Sexroboter - Wenn Fantasie zur Realität wird. Abgerufen am 01. 11 2024 von <https://www.youtube.com/watch?v=jVY-VOKvFoE>
- Autoblow. (2019). *Autoblow. For blowjobs, it's the best!* Abgerufen am 29. 05 23 von <https://autoblow.com/product/autoblow-ai/>
- Baggini, J. (2014). Ist Sex eine moralische Frage? In J. Baggini, *Die großen Fragen - Ethik* (S. 93-101). Berlin: Springer.
- Balzer, P., & Rippe, K. P. (2000). *Philosophie und Sex. Zeitgenössische Beiträge*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Bart, S. (06. 06 2024). Warum Dating-Apps immer unbeliebter werden: Die versteckten Gründe. *Mimikama*. Abgerufen am 22. 07 2024 von <https://www.mimikama.org/dating-apps-verlust-beliebtheit/>
- Bauman, Z. (2003). *Liquid love: On the frailty of human bonds*. Cambridge: Polity Press.
- Behrendt, M. (2017). Reflections on moral challenges posed by a therapeutic childlike sexbot. In A. D. Cheok, & D. Levy, *Love and sex with robots. Third international conference, LSR 2017* (S. 96-113). London: Springer.
- Bendel, O. (2018). Haben Roboter Rechte. *Edison*, 2(71).
- Bendel, O. (2019). *Handbuch Maschinenethik*. Wiesbaden: Springer.
- Bendel, O. (17. 09 2023). Das BorDoll hat seine Pforten geschlossen. *Informationsethik*. Abgerufen am 2024. 07 13 von <https://www.informationsethik.net/das-bordoll-hat-seine-pforten-geschlossen/>

- Betzler, M. (2013). Einleitung: Begriff, Konzeptionen und Kontexte der Autonomie. In M. Betzler, *Autonomie der Person* (S. 7-36). Münster: mentis.
- Bierhoff, B. (2017). *Liebe im Konsumkapitalismus*. Wiesbaden: Springer.
- Björkas, R., & Larsson, M. (2021). Sex dolls in the swedish media discourse: intimacy, sexuality, and technology. *Sexuality & Culture*, 25, 1227-1248.
- Bortz, J., & Döring, N. (2005). *Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler*. Heidelberg: Springer.
- Breit, L. (14. 02 2023). Werden wir zu einer Gesellschaft der Singles? *Der Standard*. Abgerufen am 23. 05 21 von <https://www.derstandard.at/story/2000143376914/werden-wir-zu-einer-gesellschaft-der-singles>
- Breit, L., & Koch, F. (03. 02 2023). Sorgt künstliche Intelligenz bald für das perfekte Match? *Der Standard*. Von <https://www.derstandard.at/story/2000143125278/sorgt-kuenstliche-intelligenz-bald-fuer-das-perfekte-match> abgerufen
- Brody, S. (2010). The relative health benefits of different sexual activities. *The Journal of Sexual Medicine*, 7(4), 1336-1361.
- Brody, S., & Costa, R. (2009). Satisfaction (sexual, life, relationship, and mental health) is associated directly with penile-vaginal intercourse, but inversely with other sexual behavior frequencies. *The Journal of Sexual Medicine*, 6(7), 1947-1954.
- Brody, S., & Krüger, T. H. (2006). The post-orgasmic prolactin increase following intercourse is greater than following masturbation and suggests greater satiety. *Biological Psychology*, 71, 312-315.
- Bryson, J. (2010). Robots Should be Slaves. In Y. Wilks, *Close Engagements with Artificial Companions: Key Social, Psychological, Ethical and Design Issues*. John Benjamins Publishing Company.
- Buckingham, W., Burnham, D., Hill, C., King, P. J., Marenbon, J., & Weeks, M. (2011). *Das Philosophiebuch*. London: Dorling Kindersley.
- Bull, H. (2019). Über die rechtliche Einbindung der Technik. Juristische Antworten auf Fragen der Technikentwicklung. *Der Staat*, 58(1), 57-100.
- Burkart, G. (2018). *Soziologie der Paarbeziehung. Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer.
- Burke, H., Davis, M., Otte, C., & Mohr, D. (2005). Depression and cortisol responses to psychological stress: A meta-analysis. *Psychoneuroendocrinology*, 30(9), 846-856.
- Bussweiler, J. (2020). *Schriftliche Stellungnahme im Rahmen der öffentlichen Anhörung im Ausschuss für Recht und Verbraucherschutz des Deutschen Bundestages*. Berlin.

- Abgerufen am 2024. 07 20 von
<https://www.bundestag.de/resource/blob/811572/3e79803afaff01551ebf748254605900/bussweilier.pdf>
- Campaign against porn robots* . (kein Datum). Von <https://campaignagainstsexrobots.org/#> abgerufen
- Campaign against pornbots. (07. 06 2021). Why we're changing our name at the Campaign Against Sex Robots. Abgerufen am 21. 07 2024 von
<https://www.youtube.com/watch?v=QkgbTYHVdrA>
- Carpenter, J. (2018). Deus Sex Machina: Loving robot sex workers and the allure of an insincere kiss. In J. Danaher, & N. McArthur, *Robot Sex. Social and ethical implications* (S. 261-288). Cambridge: MIT Press.
- Carvalho Nascimento, E. C., Da Silva, E., & Siqueira-Batista, R. (2018). The "use" of sex robots: A bioethical issue. *Asian Bioethics Review*, 10, 231-240.
- Chatzimichali, A., Harrison, R., & Chrysostomou, D. (2021). Toward privacy-sensitive human-robot interaction: Privacy in terms and human-data interaction in the personal robot era. *Paladyn, Journal of Behavioral Robotics*, 12(1), 160-174.
- Cheng, Z., & Smyth, R. (2015). Sex and happiness. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 26-32.
- Comte-Sponville, A. (2017). *Sex. Eine kleine Philosophie*. Zürich: Diogenes.
- Cookney, F. (29. 09 2019). High-Tech sex toys are a growing trend - here are 5 of the best. *Forbes*. Von <https://www.forbes.com/sites/frankicookney/2019/09/29/high-tech-sex-toys-are-a-growing-trend-and-here-are-5-of-the-best/?sh=65781ffe5d45> abgerufen
- Corbyn, Z. (17. 04 2021). AI ethicist Kate Darling: 'Robots can be our partners'. *The Guardian*. Abgerufen am 20. 08 2023 von
<https://www.theguardian.com/technology/2021/apr/17/ai-ethicist-kate-darling-robots-can-be-our-partners>
- CupidBot.ai*. (07. 02 2023). Von <https://www.cupidbot.ai/> abgerufen
- Curtis, J. T., & Wang, Z. (2003). The neurochemistry of pair bonding. *Current Directions in Psychological Science*, 12(2), 49-53.
- Cybrothel*. (2024). Abgerufen am 04. 09 2024 von <https://cybrothel.com/en/dolls>
- Danaher, J. (2018). Should we be thinking about robot sex? In J. Danaher, & N. McArthur, *Robot sex. Social and ethical implications* (S. 3-14). Cambridge: MIT Press.
- Danaher, J., & McArthur, N. (2017). *Robot Sex. Social and ethical implications*. Massachusetts: MIT Press.

- Danaher, J., Earp, B., & Sandberg, A. (2018). Should we campaign against sex robots? In J. Danaher, & N. McArthur, *Robot sex. Social and ethical implications* (S. 47-72). Cambridge: MIT Press.
- Dastin, J. (11. 10 2018). Insight - Amazon scraps secret AI recruiting tool that showed bias against women. *Reuters*. Abgerufen am 21. 07 2024 von <https://www.reuters.com/article/world/insight-amazon-scraps-secret-ai-recruiting-tool-that-showed-bias-against-women-idUSKCN1MK0AG/>
- De Beauvoir, S. (2018 [1949]). *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Hamburg: Rowohlt.
- De Lergie, V. (26. 07 2017). Sex robots offer real benefits to society - and to women. *inews.co.uk*. Abgerufen am 20. 07 2024 von <https://inews.co.uk/opinion/sex-robots-offer-real-benefits-society-women-80891>
- Der Standard. (20. 12 2009). Japaner heiratet Videospiel-Charakter. *Der Standard*. Von <https://www.derstandard.at/story/1259282244935/japaner-heiratet-videospiel-charakter> abgerufen
- Deutschlandfunk. (16. 03 2024). Fesseln für die künstliche Intelligenz. Von <https://www.deutschlandfunk.de/ai-act-eu-kuenstliche-intelligenz-gefahr-regulierung-100.html#z2> abgerufen
- Devlin, K. (2018). *Turned on. Intimität und Künstliche Intelligenz*. Darmstadt: wbg Theiss.
- Di Nucci, E. (2018). Sex robots and the rights of the disabled. In J. Danaher, & N. McArthur, *Robot sex. Social and ethical implications* (S. 73-88). Cambridge: MIT Press.
- Die Presse. (30. 10 2008). *Japaner will Comic-Figur heiraten*. Von <https://www.diepresse.com/426570/japaner-will-comic-figur-heiraten> abgerufen
- DiTecco, D., & Karaian, L. (2023). New technology, same old stigma: Media narratives of sex robots and sex work. *Sexuality & Culture*, 27, 539-569.
- DNA Romance*. (2024). Abgerufen am 15. 05 2024 von <https://www.dnaromance.com/de/>
- Döring, N., & Poeschl, S. (2019). Love and sex with robots: a content analysis of media representations. *International Journal of Social Robotics*, 11, 665-677.
- Earp, B. D., & Grunt-Mejer, K. (2021). Robots and sexual ethics. *Journal of Medical Ethics*, 47(1), 1-2.
- Eckhard, J. (2014). Der sozialstrukturelle Kontext der zunehmenden Partnerlosigkeit in Deutschland. *Zeitschrift für Soziologie*, 43(5), 341-360.

- Eckhard, J. (2015). Abnehmende Bindungsquoten in Deutschland: Ausmaß und Bedeutung eines historischen Trends. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 67(1), 27-55.
- Ein-Dor, T., & Hirschberger, G. (2012). Sexual healing. *Journal of Social and Personal Relationships*, 29(1), 126-139.
- ElitePartner. (2020). *Österreichischer Single-Atlas*. Von <https://www.elitepartner.at/presse/download/> abgerufen
- Emmert-Streib, F., Yli-Harja, O., & Dehmer, M. (2020). Artificial intelligence: A clarification of misconceptions, myths and desired status. *Frontiers in Artificial Intelligence*, 3.
- Europäische Kommission. (2024). *Gestaltung der digitalen Zukunft Europas. KI-Gesetz*. Von <https://digital-strategy.ec.europa.eu/de/policies/regulatory-framework-ai> abgerufen
- Federal Bureau of Investigation Uniform Crime Reporting Program. (2014). Crime in the United States by Volume and Rate per 100,000 Inhabitants, 1995–2014. Abgerufen am 20. 07 2024 von <https://ucr.fbi.gov/crime-in-the-u.s/2014/crime-in-the-u.s.-2014/tables/table-1>
- Fiedler, P. (2010). *Sexualität*. Stuttgart: Reclam.
- Fisher, H. (2016). Technology hasn't changed love. Here's why I TED. Von https://www.ted.com/talks/helen_fisher_technology_hasn_t_changed_love_here_s_why?subtitle=es abgerufen
- Fisher, H. E., Aron, A., & Brown, L. L. (2006). Romantic love: a mammalian brain system for mate choice. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 361, 2173-2186.
- Flage, A. (2019). Discrimination against gays and lesbians in hiring decisions: A meta-analysis. *International Journal of Manpower*, 41(6), 671-691.
- Foucault, M. (1976). *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fried, E. (1983). *Es ist was es ist*. Berlin.
- Fromm, E. (2022 [1956]). *Die Kunst des Liebens* (23. Ausg.). München: dtv Verlagsgesellschaft.
- Future of Life Institute. (22. 03 2023). *Pause Giant AI Experiments: An Open Letter*. Abgerufen am 08. 05 2023 von <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/>

- Future of Sex. (03. 02 2024). High-tech sex doll brothels and sexbot cyberbrothels [updated].
Future of Sex. Von <https://futureofsex.net/robots/map-of-sex-doll-brothels-around-the-world/> abgerufen
- Gao, G. (2001). Intimacy, passion, and commitment in Chinese and US American romantic relationships. *International Journal of Intercultural Relations*, 25(3), 329-342.
- García Márquez, G. (2004). *Memoria de mis putas tristes*. Mandadori.
- Gassmann, D. (19. 06 2019). "Je mehr die Menschen suchen, desto unsicherer werden sie".
Süddeutsche Zeitung Magazin. Abgerufen am 20. 07 2024 von <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/liebe-und-partnerschaft/online-dating-liebe-tinder-87384>
- Gemmill, A. (24. 06 2018). One of the world's most famous sex robots can now revoke her consent. *Dazed*. Abgerufen am 29. 05 23 von <https://www.dazeddigital.com/science-tech/article/40478/1/samantha-the-sex-robot-can-refuse-sex-if-not-in-the-mood>
- Grant, J. E., & Chamberlain, S. R. (2023). *Impulse. The science of sex and desire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grigoreva, A. D., Rottman, J., & Tasimi, A. (2024). When does "no" mean no? Insights from sex robots. *Cognition*, 244, 105687-105687.
- Grimm, P., Keber, T., & Zöllner, O. (2020). *Digitale Ethik. Leben in vernetzten Welten*. Stuttgart: Reclam.
- Hähnel, M., Schlitte, A., & Torkler, R. (2015). *Was ist Liebe? Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Hall, E. (2021). *Was würde Aristoteles sagen?* München: Siedler.
- Halwani, R. (09. 12 2016). Why sexual desire is objectifying - and hence morally wrong. *Aeon*. Abgerufen am 23. 06 12 von <https://aeon.co/ideas/why-sexual-desire-is-objectifying-and-hence-morally-wrong>
- Halwani, R. (05. 05 2023). Sex and Sexuality. (E. N. Zalta, & U. Nodelman, Hrsg.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Abgerufen am 12. 06 23 von <https://plato.stanford.edu/entries/sex-sexuality/#SexMora>
- Heesen, J., & Sehr, M. (2018). Technikethik: Verantwortung für technische Produkte - "Ex Machina". In T. Bohrmann, M. Reichelt, & W. Veith, *Angewandte Ethik und Film* (S. 229-258). Wiesbaden: Springer.
- Hemmelmair, K. (01. 05 2023). *Single-Atlas 2023: In Österreich leben 2 Millionen Singles*. Von Parship.at: <https://www.parship.at/presse/single-atlas-2023/> abgerufen

- Hill, M. (08. 11 2022). The 15 biggest data breaches of the 21st century. *CSO Online*. Von <https://www.csoonline.com/article/534628/the-biggest-data-breaches-of-the-21st-century.html> abgerufen
- Höffe, O. (2023). *Lexikon der Ethik* (8. Ausg.). München: C.H. Beck.
- Holzleithner, E. (2009). *Gerechtigkeit*. Wien: Facultas.
- Holzleithner, E. (2017). Sexuelle Selbstbestimmung als Individualrecht und als Rechtsgut: Überlegungen zu Regulierungen des Intimen als Einschränkung sexueller Autonomie. In U. Lembke, *Regulierungen des Intimen. Sexualität und Recht im modernen Staat* (S. 31-51). Wiesbaden: Springer.
- Hörnle, T. (2016). Sexuelle Selbstbestimmung: Bedeutung, Voraussetzung und kriminalpolitische Forderungen. *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, 127(4), 851-887.
- Horx, M. (2017). *Future love. Die Zukunft von Liebe, Sex und Familie*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Hotchat3000. (kein Datum). *Hotchat3000*. Abgerufen am 30. 07 2024 von <https://hotchat3000.com/>
- Illouz, E. (2019). *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung* (2. Ausg.). Berlin: Suhrkamp.
- Jecker, N. (2021). Nothing to be ashamed of: sex robots for older adults with disabilities. *Journal of Medical Ethics*, 47, 26-32.
- Joel, S., MacDonald, G., & Plaks, J. E. (2013). Romantic relationships conceptualized as a judgment and decision-making domain. *Current Directions in Psychological Science*, 22(6), 461-465.
- Kant, I. (1785 [2016]). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (B. Kraft, & D. Schönecker, Hrsg.) Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (1797 [2023]). *Die Metaphysik der Sitten*. Ditzingen: Reclam .
- Kim, J. H., Tam, W. S., & Muennig, P. (2017). Sociodemographic correlates of sexlessness among american adults and associations with self-reported happiness levels: evidence from the U.S. General Social Survey. *Archives of Sexual Behaviour*, 46(8), 2403-2415.
- Kim, J., & Hatfield, E. (2004). Love types and subjective well-being: a cross-cultural study. *Social Behavior and Personality*, 32(2), 173-182.
- Kleeman, J. (27. 04 2017). The race to build the world's first sex robot. *The Guardian*. Abgerufen am 13. 05 2023 von

- <https://www.theguardian.com/technology/2017/apr/27/race-to-build-world-first-sex-robot>
- Kleemann, J. (2021). *Roboter. Wie wir morgen lieben, leben, essen und sterben werden*. München: Goldmann.
- Knafo, D. (2015). Guys and dolls: relational life in the technological era. *Psychoanalytic Dialogues*, 25, 481-502.
- Kokolakis, S. (2017). Privacy attitudes and privacy behaviour: A review of current research on the privacy paradox phenomenon. *Computers & Security*, 64, 122-134.
- Kreft, N. (2019). *Was ist Liebe, Sokrates? Die großen Philosophen über das schönste aller Gefühle*. München: Piper.
- Kubes, T. (2019a). New materialist perspectives on sex robots. A feminist dystopia/ utopia? *Social Sciences*, 8(224), 1-14.
- Kubes, T. (2019b). Bypassing the uncanny valley: sex robots and robot sex beyond mimicry. In J. Loh, & M. Coeckelbergh, *Feminist philosophy of technology* (S. 59-76). Stuttgart: J.B. Metzler.
- Lankford, A. (2021). A sexual frustration theory of aggression, violence, and crime. *Journal of Criminal Justice*, 77.
- Laqueur, T. W. (2008). *Die einsame Lust. Eine Kulturgeschichte der Selbstbefriedigung*. Berlin: Osburg Verlag.
- Levy, D. (2007). *Love and sex with robots. The evolution of human-robot relationships*. New York: Harper Perennial.
- Lioness. (2023). *Lioness*. Abgerufen am 29. 05 23 von <https://lioness.io/>
- Liu, H., Waite, L. J., Shen, S., & Wang, D. H. (2016). Is sex good for your health? A national study on partnered sexuality and cardiovascular risk among older men and women. *Journal of Health and Social Behavior*, 57(3), 276-296.
- Lobe, A. (19. 10 2022). Wie Roboter nicht nur helfen, sondern auch verletzen können. *Der Standard*. Von <https://www.derstandard.at/story/2000139967096/wie-roboter-nicht-nur-helfen-sondern-auch-verletzen-koennen> abgerufen
- Logg, J., Minson, J., & Moore, D. (2019). Algorithm appreciation: People prefer algorithmic to human judgment. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 151, 90-103.
- Loh, J. (2017). Ich und es. Beziehungen zu Unbelebtem. *Atlas. Das Magazin von Gebrüder Weiss*, 9, S. 39-42.

- Loh, J. (2019a). Maschinenethik und Roboterethik. In O. Bendel, *Handbuch Maschinenethik* (S. 75-94). Wiesbaden: Springer VS.
- Loh, J. (2019b). *Roboterethik. Eine Einführung*. Berlin: Suhrkamp.
- Loh, J. (2019c). What is feminist philosophy of technology? A critical overview and a plea for a feminist technoscientific utopia. In J. Loh, & M. Coeckelbergh, *Feminist Philosophy of Technology* (S. 1-26). Stuttgart: Springer Verlag.
- Loh, J. (07. 10 2019d). Sexroboter - eine feministische Technologie? *Falter*. Abgerufen am 23. 07 2024 von <https://www.falter.at/think-tank/20191007/sexroboter-eine-feministische-technologie>
- MacKinnon, C. (1989). *Toward a feminist theory of the state*. Cambridge: Harvard University Press.
- Magon, N., & Kalra, S. (2011). The orgasmic history of oxytocin. *Indian Journal of Endocrinology and Metabolism*, 15(3), 156-161.
- Marazziti, D., Akiskal, H. S., Rossi, A., & Cassano, G. B. (1999). Alteration of the platelet serotonin transporter in romantic love. *Psychological Medicine*, 29(3), 741-745.
- Markey, P. M., & Markey, C. N. (2007). The interpersonal meaning of sexual promiscuity. *Journal of Research in Personality*, 41, 1199-1212.
- Marsh, A. (2010). Love among the objectum sexuals. *The Electronic Journal of Human Sexuality*, 13.
- Matyjas, D. P. (2022). *Sexroboter. Empirische Befunde zu Gegenwart und Zukunft einer polarisierenden Technologie*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Mbuti, A. (21. 06 2021). Diskriminierende Algorithmen. *Das Lamm*. Abgerufen am 21. 07 2024 von <https://daslamm.ch/diskriminierende-algorithmen/>
- McArthur, N. (2018). The case for sexbots. In J. Danaher, & N. McArthur, *Robot sex. Social and ethical implications* (S. 31-46). Cambridge: MIT Press.
- Migotti, M., & Wyatt, N. (2018). On the very idea of sex with robots. In J. Danaher, & N. McArthur, *Robot sex. Social and ethical implications* (S. 15-28). Cambridge: MIT Press.
- Mill, J. S. (2020 [1859]). *On liberty*. Arcturus.
- Miller, S. (2022). Sexual autonomy and sexual consent. In D. Boonin, *The Palgrave Handbook of Sexual Ethics* (S. 247-270). Cham: Springer.
- Mineo, L. (11. 04 2017). Good genes are nice, but joy is better. *The Harvard Gazette*. Von <https://news.harvard.edu/gazette/story/2017/04/over-nearly-80-years-harvard-study-has-been-showing-how-to-live-a-healthy-and-happy-life/> abgerufen

- Misselhorn, C. (2021). *Künstliche Intelligenz und Empathie. Vom Leben mit Emotionserkennung, Sexrobotern & Co.* Ditzingen: Reclam.
- Montaigne, M. (2002 [1588]). *Essais, III. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett.* Frankfurt: Goldmann.
- Montemurro, B. (2014). *Deserving desire. Women's stories of sexual evolution.* New Brunswick: Rutgers University Press.
- Mottier, V. (2015). *Sexualität. Eine sehr kurze Einführung* (1. Ausg.). Bern: Hans Huber.
- Müller, M. (24. 09 2022). Tinder: Was es mit dem geheimnisvollen Elo Score auf sich hat. *Netzwelt*. Abgerufen am 14. 05 2024 von <https://www.netzwelt.de/news/208265-tinder-geheimnisvollen-elo-score.html#:~:text=Der%20Elo%20Score%20war%20ein,Nutzung%20und%20den%20Standort%20legt>.
- National Crime Agency. (2022). *Sexual offences initiated via online dating submitted to SCAS 2003 to 2021.*
- Nissenbaum, H. (2010). *Privacy in context: Technology, policy, and the integrity of social life.* Stanford: Stanford Law Books.
- Nussbaum, M. (1995). Objectification. *Philosophy & Public Affairs*, 249-291.
- Nussbaum, M. (2002). *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge.* Stuttgart: Reclam.
- Nussbaum, M. (2020 [1999]). *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* (11. Ausg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- OpenPetition. (2016). *Petition das Recht auf Eheschließung mit Objekten.* Von <https://www.openpetition.de/petition/online/petition-das-recht-auf-eheschliessung-mit-objekten#petition-main> abgerufen
- Pandey, E. (05. 11 2023). Dating apps lose their luster with college students. *Axios*. Abgerufen am 20. 07 2024 von <https://www.axios.com/2023/11/05/dating-apps-college-students-tinder-bumble>
- Paulsen, T., & Rehn, R. (2020). *Symposion.* Ditzingen: Reclam.
- Peterson, Z. D., & Muehlenhard, C. L. (2007). What is sex and why does it matter? A motivational approach to exploring individuals' definitions of sex. *Journal of Sex Research*, 44(3), 256-268.
- Peuckert, R. (2019). *Familienformen im sozialen Wandel* (9. Aufl.). Wiesbaden: Springer VS.
- Puig, K. (2017). The synthetic hyper femme: on sex dolls, fembots, and the futures of sex. *ProQuest Dissertations & Theses*.

- Rahman, K. (20. 03 2018). First sex doll brothel in Paris faces calls to close because it 'fuels rape fantasies'. *Daily Mail*. Abgerufen am 20. 07 2024 von <https://www.dailymail.co.uk/news/article-5521787/Calls-sex-doll-brothel-Paris-shut-down.html>
- Real Love - Documentaries about love. (26. 02 2021). *Meet My Girlfriend, The Dating Doll I Love Me, Love My Doll I Real Love*. Von <https://www.youtube.com/watch?v=9hbeyfU8pBU> abgerufen
- Realdoll Deutschland. (01. 12 2019). Die einzigartige RealDoll jetzt als Realbotix 1 RealDollx. Abgerufen am 10. 05 23 von <https://www.youtube.com/watch?v=cVaJIhwP4oA>
- RealDoll.com*. (2024). Abgerufen am 20. 08 2024 von <https://www.realdoll.com/>
- RealGirl. (2020). *RealGirl*. Abgerufen am 29. 05 23 von https://www.youtube.com/watch?v=rCsVfN_eyK4&t=57s
- Reed, L. A., Tolman, R. M., & Ward, L. M. (2016). Snooping and sexting: digital media as a context for dating aggression and abuse among college students. *Violence Against Women*, 22(13), 1556-1576.
- Regenbogen, A., & Meyer, U. (2013). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Robinson, K. (06. 03 2022). *10 surprising health benefits of sex*. Von WebMD: <https://www.webmd.com/sex-relationships/sex-and-health> abgerufen
- Rössler, B. (04. 10 2008). Im eigenen Zimmer mit sich allein. *Schweizer Monat*, 964. Von <https://schweizermonat.ch/1-im-eigenen-zimmer-mit-sich-allein/#> abgerufen
- Rutter, V., & Schwartz, P. (2012). *The gender fo sexuality. Exploring sexual possibilites*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ryan, C., & Jethá, C. (2010). *Sex - Die wahre Geschichte*. New York: Klett.
- Ryff, C. D., Singer, B. H., & Dienberg Love, G. (2004). Positive health: connecting well-being with biology. *The Royal Society*, 1383-1394.
- Sanders, S. A., & Reinisch, J. M. (1999). Would you say you "had sex" if...? *Journal of the American Medical Assocation*, 281, 275-277.
- Schmidt, G., Matthiesen, S., Dekker, A., & Starke, K. (2006). *Spätmoderne Beziehungswelten*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sewell, K. K., McGarrity, L. A., & Strassberg, D. S. (2017). Sexual behavior, definitions of sex, and the role of self-partner context among lesbian, gay, and bisexual adults. *The Journal of Sex Research*, 54(7), 825-831.

- Sigusch, V. (2005). Strukturwandel der Sexualität in den letzten Jahrzehnten. In K. Lemmen, J. Schepers, H. Sweers, & K. Tillmann, *Sexualität wohin? Hinblicke. Einblicke. Ausblicke* (S. 7-28). Berlin: Deutsche AIDS-Hilfe e.V.
- Simon, J. (2016). Values in Design. In J. Heesen, *Handbuch Medien- und Informationsethik* (S. 357-365). Stuttgart: J.B. Metzler.
- Singer, P., & Sagan, A. (2023). Rights for Robots? In P. Singer, *EThics in the real world. 90 essays on things that matter*. (S. 381-383). Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Snyder, J. A., Scherer, H. L., & Fisher, B. (2018). Interpersonal violence among college students: Does sexual orientation impact risk of victimization? *Journal of School violence*, 17, 1-15.
- Solomon, R. C. (2000). Sexuelle Paradigmen. In P. Balzer, & K. P. Rippe, *Philosophie und Sex. Zeitgenössische Beiträge* (S. 46-60). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Sparrow, R. (2017). Robots, rape, and representation. *International Journal of Social Robotics*, 9, 465-477.
- Srinivasan, A. (2022). *Das Recht auf Sex: Feminismus im 21. Jahrhundert*. Stuttgart: Klett Verlag.
- Stolzenburg, W. (2014). *Warum gibt es immer mehr Singles? Ein Erklärungsansatz*. Abgerufen am 23. 05 25 von Wieland Stolzenburg Beziehungspyscholge: <https://www.wielandstolzenburg.de/warum-gibt-es-immer-mehr-singles-ein-erklaerungsansatz/>
- Strikwerda, L. (2018). Legal and moral implications of child sex robots. In J. Danaher, & N. McArthur, *Robot sex. Social and ethical implications* (S. 133-152). Cambridge: MIT Press.
- Sun, C., Bridges, A., Johnson, J. A., & Ezzell, M. B. (2016). Pornography and the male sexual script: An analysis of consensual and sexual relations. *Archives of Sexual Behavior*, 45, 983-994.
- SWR Kultur. (06. 02 2024). Ohne Empathie geht es nicht: K.I., Ethik und Begehren. Von <https://www.swr.de/swr2/leben-und-gesellschaft/ohne-empathie-geht-es-nicht-ki-ethik-und-begehren-100.html> abgerufen
- Tagesschau. (29. 03 2023). *Experten fordern Pause bei KI-Entwicklung*. Abgerufen am 08. 05 2023 von <https://www.tagesschau.de/wissen/musk-tech-pause-ki-entwicklung-101.html#:~:text=K%C3%BCnstliche%20Intelligenz%20Experten%20fordern%20Pa>

- use%20bei%20KI%20Entwicklung&text=Die%20rasante%20Entwicklung%20bei%200K%C3%BCnstlicher,Es%20brauche%20erst%20Sicherheit
- Thadeusz, F. (06. 05 2007). Drang zum Ding. *Spiegel*. Von <https://www.spiegel.de/wissenschaft/drang-zum-ding-a-3347484d-0002-0001-0000-000051449048?context=issue> abgerufen
- Thomas, M. F., Binder, A., & Matthes, J. (2022). The agony of partner choice: The effect of excessive partner availability on fear of being single, self-esteem, and partner choice overload. *Computers in Human Behavior*, 126.
- Tinder. (2022). *Powering Tinder® — Das ist das Geheimnis hinter unserem Matching*. Abgerufen am 15. 05 2024 von <https://www.help.tinder.com/hc/de/articles/7606685697037-Powering-Tinder-Das-ist-das-Geheimnis-hinter-unserem-Matching>
- Turkle, S. (2012). *Verloren unter 100 Freunden. Wie wir in der digitalen Welt seelisch verkümmern*. München: Riemann Verlag.
- Velour, A. (28. 03 2019). Love doll brothels - A complete updated worldwide guide. *Lovedolls*. Von <https://lovedolls.com/blogs/sex-doll-blog-stories/sex-doll-world-brothels> abgerufen
- Vice. (21. 03 2018). In Paris hat Frankreichs erstes Sexpuppen-Bordell aufgemacht und Aktivisten laufen Sturm. *Vice*, S. 2018. Abgerufen am 20. 07 2024 von <https://www.vice.com/de/article/evq4wz/in-paris-hat-frankreichs-erstes-sexpuppen-bordell-aufgemacht-und-aktivisten-laufen-sturm>
- Waldinger, R. (25. 01 2016). Robert Waldinger: What makes a good life? Lessons from the longest study on happiness | TED. Von <https://www.youtube.com/watch?v=8KkKuTCFvzI> abgerufen
- Waldinger, R. J., & Schulz, M. S. (2010). What's love got to do with it? Social functioning, perceived health, and daily happiness in married octogenarians. *Psychology and Aging*, 25(2), 422-431.
- Wasil, A. R., Palermo, E. H., Lorenzo-Luaces, L., & DeRubeis, R. J. (2022). Is there an app for that? A review of popular apps for depression, anxiety, and well-being. *Cognitive and Behavioral Practice*, 29, 883-901.
- Wehr, H. (2005). *Erich Fromm. Eine Einführung*. Wiesbaden: Panorama.
- Weixler, M., & Oberlerchner, H. (2018). Objektophilie - Die Liebe zu Dingen. *Psychopraxis Neuopraxis*, 21(5), 210-213.

- Willemse, C., Marchesi, S., & Wykowska, A. (2018). Robot faces that follow gaze facilitate attentional engagement and increase their likeability. *Frontiers in Psychology*, 9, 1-11.
- Wohlin, C. (2014). Guidelines for snowballing in systematic literature studies and a replication in software engineering. *ACM International Conference Proceeding Series*, 1-10.
- Wolf, U. (2018). *Nikomachische Ethik*. Hamburg: Rohwolt-Taschenbuch-Verlag.
- World Association for Sexual Health. (2014). *Declaration of sexual rights*. Von <https://worldsexualhealth.net/wp-content/uploads/2013/08/Declaration-of-Sexual-Rights-2014-plain-text.pdf> abgerufen
- Zajonc, R. B. (1968). Attitudinal effects of mere exposure. *Journal of Personality and Social Psychology Monograph Supplement*, 9(2), 1-27.
- Zimbardo, P. G., & Gerrig, R. J. (2008). *Psychologie (18. Aufl.)*. München: Pearson .